

***Nostra christiana philosophia. Una indagine sul dibattito novecentesco  
attorno al concetto di filosofia cristiana***

Amerigo Maria Barzaghi

2021

Commissione di esame: Angelo Campodonico, Paolo Pagani, Alberto Peratoner

*The copyright of this Dissertation rests with the author and no quotation from it or  
information derived from it may be published without proper acknowledgement.*

*End User Agreement*

*This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No-  
Derivatives 4.0 International License:*

*<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode>*

*You are free to share, to copy, distribute and transmit the work under the following  
conditions:*

- *Attribution: You must attribute the work in the manner specified by the  
author (but not in any way that suggests that they endorse you or your use  
of the work).*
- *Non-Commercial: You may not use this work for commercial purposes.*
- *No Derivative Works - You may not alter, transform, or build upon this  
work, without proper citation and acknowledgement of the source.*



In case the dissertation would have found to infringe the polity of plagiarism it will be immediately expunged from the site of  
FINO Doctoral Consortium

## ***Nostra christiana philosophia***

Una indagine sul dibattito novecentesco  
attorno al concetto di filosofia cristiana

## INDICE

INTRODUZIONE.....	3
 CAPITOLO I, LA QUESTIONE DELLA FILOSOFIA CRISTIANA NEL <i>SCIENCE AND THEOLOGY</i> CONTEMPORANEO. TEOLOGIA NATURALE CRISTIANA COME TEOLOGIA DELLA NATURA.....	9
1.1. Una teologia naturale cristiana? La proposta di Alister McGrath.....	9
1.2. Un commento autorevole.....	18
1.3. Un duplice compito.....	21
 CAPITOLO II, FILOSOFIA CRISTIANA <i>REDUX</i> . IL DIBATTITO NOVECENTESCO.....	23
2.1. Cenni storici.....	23
2.2. I due dioscuri francesi. Étienne Gilson e Jacques Maritain.....	23
2.2.1. Étienne Gilson.....	24
2.2.2. Jacques Maritain.....	33
2.3. Due dioscuri neoscolastici. Fernand Van Steenberghen e Amato Masnovo.....	47
2.3.1. Fernand Van Steenberghen.....	48
2.3.1.1. Primo periodo. Agostino e Juvisy.....	48
2.3.1.2. Secondo periodo. Interpretazioni della filosofia medievale.....	66
2.3.1.3.1. Terzo periodo. I. Emeritato.....	76
2.3.1.3.2. Terzo periodo. II. Bilanci e dialoghi finali.....	100
2.3.2. Amato Masnovo.....	111
2.3.2.1. Polemiche sulla natura della filosofia scolastica.....	111
2.3.2.2. Juvisy e dintorni.....	128

CAPITOLO III, LE EREDITÀ DEI MAGISTERI DI VAN  
STEENBERGHEN E MASNOVO SULLA FILOSOFIA CRISTIANA...140

3.1. Eredità neoscolastica di Van Steenberghen. John Wippel.....	140
3.2. Eredità neoclassica di Masново. Carmelo Vigna e Paolo Pagani...	155
3.2.1. Carmelo Vigna.....	156
3.2.2. Paolo Pagani.....	164

CAPITOLO IV, LA QUESTIONE DELLA FILOSOFIA CRISTIANA  
COME QUESTIONE DELLA NATURA DEL FILOSOFARE.....170

4.1. In dialogo con alcuni interpreti di Gilson e Maritain.....	171
4.2. Gilson, Maritain e la natura del filosofare.....	188
4.3. Teologia naturale e natura del filosofare.....	192
4.3.1. La teologia naturale nel dibattito sulla filosofia cristiana.....	193
4.3.2. Gustavo Bontadini su metafisica e filosofia cristiana.....	195

CAPITOLO V, LA TEOLOGIA NATURALE CRISTIANA ALLA LUCE  
DEL PERCORSO SVOLTO.....207

5.1. Teologia naturale cristiana come <i>Weltanschauung/Lebensanschauung</i> cristiana.....	207
5.2. Collocazione di filosofia in senso stretto e teologia naturale in una <i>Weltanschauung/Lebensanschauung</i> cristiana.....	208
5.3. In dialogo con McGrath.....	208
5.3.1. Sulla natura della filosofia.....	209
5.3.2. Sulla natura della teologia naturale.....	215

CONCLUSIONE.....218

BIBLIOGRAFIA.....219

## INTRODUZIONE

La nostra ricerca parte da un primo capitolo che registra la presenza, nell'orizzonte filosofico-teologico contemporaneo, di una espressione che merita un'analisi concettuale precisa: "teologia naturale cristiana". Articolata dal noto studioso oxoniense del dialogo tra scienza e teologia Alister E. McGrath (nato 1953) specialmente in alcuni dei suoi libri più recenti – *Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology* e *Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology* – essa vuole caratterizzare una teologia naturale collocata in un contesto fin dal principio già esplicitamente teologico. Cadute ormai le pretese schiettamente dimostrative della "vecchia" teologia naturale, che tentava di inferire l'esistenza di un Dio creatore a partire da questo o quel dato dell'esperienza attraverso un procedimento logico-razionale, non rimarrebbe per McGrath che concepirne una nuova la quale, articolandosi in un originario scenario di teologia rivelata, avrebbe il pregio di rendere più coerente e credibile la cosmovisione teista cristiana, previamente abbracciata attraverso altri suoi (supposti) motivi di credibilità. La nuova teologia naturale (cristiana) sarebbe cioè da posizionare saldamente all'interno di quella che i teologi che si occupano del dialogo tra le scienze empiriche e la teologia hanno definito una teologia della natura.

La nostra indagine vuole prendere le sue mosse a partire da una provocazione lanciata dalla recensione stesa da John Hedley Brooke (nato 1944) – da anni impegnato nel dialogo interdisciplinare – a commento di *Darwinism and the Divine*. Essa si interroga sulla effettiva filosoficità di una teologia naturale concepita come essenzialmente inserita in un più ampio contesto teologico. Quella di McGrath è davvero una teologia naturale? Ha ancora senso definirla tale? E quindi, quale il senso preciso della attribuzione di un aggettivo così fortemente caratterizzante – "cristiana" – ad una espressione che nella tradizione filosofica occidentale indica comunemente una indagine razionale sul divino a monte di ogni tipo di precomprensione teologica?

La proposta di McGrath, così come le reazioni che essa ha suscitato nell'ambiente accademico, si ricollegano naturalmente ad una importante questione che aveva animato la filosofia "continentale" novecentesca, e che dall'Europa si era diffusa anche in altri continenti: quella a proposito della effettiva esistenza storica, e della legittimità di diritto di qualcosa come una filosofia cristiana. Esplosa in ambiente francese attorno agli anni Trenta, la *querelle* sulla filosofia cristiana rappresenta un momento cruciale della storia della filosofia novecentesca: in esso, alcuni dei più importanti filosofi dell'epoca, credenti e non, si confrontarono sulle modalità in cui il sapere filosofico e quello teologico dovrebbero o non dovrebbero relazionarsi. Sebbene per sua natura la riflessione di McGrath si inserisca di diritto in questo ramo della riflessione filosofica, una indagine che tematizzi tale pertinenza attraverso una sua lettura che la ricollegghi esplicitamente alla questione novecentesca della filosofia cristiana è ancora assente nel campo del dialogo tra le scienze, la filosofia e la teologia contemporanee. Da qui, la decisione di intraprendere uno studio siffatto. Riteniamo infatti che una nuova indagine sul concetto di filosofia cristiana possa essere utile per ottenere una migliore comprensione della proposta articolata da McGrath: la storia della filosofia (contemporanea) rappresenta cioè in questo senso un prezioso "tutor", in grado di aiutarci a contestualizzare una elaborazione teorica – quella di McGrath – che in realtà affronta tematiche già ampiamente approfondite dalla riflessione del secolo scorso, e ad elaborare una critica metodologica ai più recenti tentativi di formulare una nuova filosofia (/teologia naturale) cristiana.

Il nostro approfondimento storico-teoretico della questione novecentesca della legittimità o meno di una filosofia cristiana è esplicitamente e dichiaratamente selettivo. Innanzitutto, abbiamo deciso di focalizzarci esclusivamente sulla riflessione di alcuni filosofi cristiani, che alla tematica in esame hanno dedicato una importante porzione della loro produzione intellettuale. I due più conosciuti difensori della legittimità della filosofia cristiana sono, senz'ombra di dubbio, Jacques Maritain (1882-1973) ed Étienne Gilson (1884-1978). Le indagini storico-teoretiche attorno al loro specifico contributo alla questione sono numerosissime, e si

distribuiscono lungo l'intero arco temporale che dagli anni Trenta giunge fino ai giorni nostri. Il pensiero tematico dei due "dioscuri" della filosofia cristiana francese viene quindi, com'è doveroso, rievocato nel nostro lavoro, ma in maniera estremamente sintetica, e ciò proprio a causa della copiosa presenza in letteratura di dettagliati studi dedicati. Abbiamo invece deciso di approcciare la tematica che ci interessa approfondendo il pensiero di altri due importanti filosofi cristiani che, nel Novecento, sulla filosofia cristiana si espressero a più riprese, offrendo contributi altamente significativi: Fernand Van Steenberghen (1904-1993) ed Amato Masnovo (1880-1955). Infatti, una ricostruzione minuziosa della loro posizione, che possa essere paragonabile a quelle già offerteci attorno ai due francesi, manca ancora in letteratura specialistica. Si tratta di un vuoto che abbiamo ritenuto necessario colmare. La significatività di questa assenza è inoltre enfatizzata dal fatto che Van Steenberghen e Masnovo rappresentano, eminentemente, quella tradizione filosofica neoscolastica, rispettivamente di Lovanio (Institut Supérieur de Philosophie) e di Milano (Università Cattolica del Sacro Cuore), che al concetto di filosofia cristiana elaborato da Maritain e Gilson mosse alcune importanti riserve, sia storiche che teoretiche. Dedichiamo quindi una parte cospicua della nostra tesi ad una ricostruzione ed analisi del pensiero di questi due filosofi, per metterne in luce quei numerosi elementi che riteniamo utili in chiave metodologico-epistemologica: per illuminare cioè la questione della relazione tra filosofia e teologia (/ragione e fede), estraendo dalla loro riflessione alcuni elementi concettuali che possano essere ancora utili nell'ambito accademico contemporaneo che a tale tematica si dedica. Il pensiero di Van Steenberghen e Masnovo si colloca nell'ampio contesto della fioritura otto/novecentesca della filosofia neoscolastica, un fenomeno che ha generato importanti linee di discendenza intellettuale sia in Europa che in America. L'eredità teoretica dei due maestri viene dunque in questa sede indagata attraverso l'analisi del pensiero di alcuni loro discepoli attorno alla filosofia cristiana.

L'influenza neoscolastica del pensiero di Van Steenberghen sulla filosofia cristiana viene valorizzata attraverso una sintetica ricostruzione del

pensiero tematico del suo discepolo John Wippel (nato 1933), filosofo e storico della filosofia medievale americano ancora attivo presso la Catholic University of America. La ripresa del pensiero di Wippel risulta particolarmente significativa anche perché il contesto nordamericano ha visto di recente rifiorire il dibattito sul nostro tema, principalmente attraverso la nascita ed il consolidarsi, a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso, di una nuova ed ormai molto conosciuta scuola di filosofia cristiana, afferente alla tradizione riformata. Questa scuola ha originato una Society of Christian Philosophers. Il suo organo, "Faith and Philosophy", aveva negli anni Ottanta ospitato un intervento di Wippel proprio sulla filosofia cristiana, che riprendiamo ed analizziamo.

L'influenza neoscolastica del pensiero di Masnovo sulla filosofia cristiana viene invece illustrata attraverso la descrizione della posizione di due pensatori italiani appartenenti a quella scuola filosofica la quale, nella scia del magistero del noto discepolo di Masnovo Gustavo Bontadini (1903-1990), suole definirsi come "neoclassica", e che oggi vive nel contesto dell'Università Ca' Foscari di Venezia: Carmelo Vigna (nato 1940) e Paolo Pagani (nato 1959). Anche le linee di pensiero della tradizione filosofica neoclassica stanno da qualche tempo conoscendo una prima presentazione in contesti internazionali: principalmente, ma non esclusivamente, attraverso la loro ripresa (seppur in chiave critica) all'interno di alcune opere di Emanuele Severino tradotte in inglese, il quale nella filosofia neoclassica si era formato, così come nell'ambito dell'organo in inglese della associazione di studi severiniani ASES, "Eternity & Contradiction". Un approfondimento della posizione di alcuni filosofi neoclassici su una questione così nota e dibattuta a livello globale, come quella della filosofia cristiana, si inserisce dunque naturalmente nel contesto della recente presentazione internazionale della filosofia neoclassica italiana.

Uno degli elementi teorici principali che desideriamo mettere in luce nel nostro lavoro riguarda il fatto che secondo i pensatori appena evocati, così come secondo alcuni dei più autorevoli esegeti di Gilson e Maritain, la questione della filosofia cristiana riguardi non solo il tema del rapporto tra filosofia e teologia, ma anche quello ancor più fondamentale della natura



stessa della filosofia in quanto tale, della natura del filosofare. Si tratta di un tema che affrontiamo nella sezione dedicata ad un nostro dialogo con alcuni studiosi del pensiero di Gilson e Maritain – Antonio Livi (1938-2020), Virgilio Melchiorre (nato 1931), Roberto Di Ceglie (nato 1971) – coi quali ci confronteremo, sviluppando una difesa dalle accuse di “razionalismo” mosse a Masnovo e Van Steenberghen e cercando di valorizzare quegli elementi della riflessione di questi ultimi che Gilson e Maritain, così come molti dei loro discepoli, invece ritenevano problematici per dipanare la doppia questione della natura della filosofia e del suo rapporto con la teologia, quali: la costante difesa della distinzione tra filosofia e teologia, anche nel contesto della storia della filosofia medievale e della questione teoretica della filosofia cristiana; il rifiuto della legittimazione storico-teoretica di una filosofia cristiana propriamente tale; la distinzione tra filosofo cristiano e filosofia cristiana; la distinzione tra filosofia in senso ampio e filosofia in senso stretto, tra teologia in senso ampio e teologia in senso stretto.

La nostra valorizzazione di alcune riflessioni “neoclassiche” formulate nel dibattito sulla filosofia cristiana ci conduce ad operare un necessario approfondimento su quelli che sono i principali pilastri teorici di questa scuola filosofica. Non si tratta di una operazione estrinseca rispetto all’economia della nostra indagine, poiché essi intercettano direttamente le grandi questioni sulla natura della filosofia, e del suo rapporto con la teologia, che sono in questo ambito costantemente in gioco. I filosofi neoclassici difendono infatti un senso forte, epistemico di filosofia, sia per la costruzione di una teoria della struttura originaria del sapere – che per loro si articola attorno alle due evidenze cardinali, quella fenomenologica e quella logico-ontologica (il principio di non contraddizione) – sia per la esecuzione della inferenza metafisica, e cioè per una dimostrazione razionale dell’esistenza di Dio. L’importanza strategica della dimostrazione razionale dell’esistenza di Dio, e cioè della teologia naturale, nel dibattito classico sulla filosofia cristiana è stata sottolineata da svariati attori del dialogo. Nel nostro lavoro, abbiamo deciso di riprendere ed approfondire alcune riflessioni tematiche di Gustavo Bontadini, che sul rapporto tra

metafisica e filosofia cristiana aveva avuto modo di esprimersi lucidamente in alcuni suoi saggi, ed in particolare in uno scambio degli anni Quaranta con Armando Carlini (1878-1959), così come in un dialogo con Pietro Prini (1915-2008). La sottolineatura bontadiniana della importanza e necessità di tentare l'esecuzione di una metafisica essenziale, rigorosa ed incontrovertibile ci sembra essere ancora oggi giorno potenzialmente feconda nel dialogo sulla filosofia cristiana, e più specificamente in quello attorno ad una supposta teologia naturale cristiana.

Torniamo quindi a riflettere sulla proposta di McGrath alla luce del percorso svolto. Ne analizziamo i limiti e la effettiva portata, inquadrandola ricorrendo alle categorie concettuali che vedremo emergere in corso di trattazione, e confrontandola con la idea di filosofia fatta propria dalla scuola neoclassica: *opus rationis* che vuole costituirsi come incontrovertibile.

# 1. LA QUESTIONE DELLA FILOSOFIA CRISTIANA NEL *SCIENCE AND THEOLOGY* CONTEMPORANEO. TEOLOGIA NATURALE CRISTIANA COME TEOLOGIA DELLA NATURA

## 1.1. Una teologia naturale cristiana? La proposta di Alister McGrath

*Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology* ci presenta sin dal titolo la proposta di una teologia naturale caratterizzata come cristiana<sup>1</sup>. Di cosa si tratta? Per illustrare la propria visione, McGrath introduce subito la figura, per lui paradigmatica, del pensatore catalano Raymond de Sebonde (circa 1385-1436). La sua opera di teologia naturale, popolarizzata all'epoca grazie alla traduzione francese offertane da Montaigne (1533-1592), si caratterizzava infatti non tanto come una semplice esposizione di prove dell'esistenza di Dio, a partire dall'ordine naturale ed a prescindere dall'evento rivelativo cristiano, quanto piuttosto come un più ampio progetto il quale, istituitosi sin dal principio su taluni presupposti assunti direttamente dalla rivelazione, articolava e promuoveva una generale consonanza tra indagine e contemplazione del mondo naturale da un lato e cosmovisione cristiana dall'altro<sup>2</sup>. Sebonde sviluppò dunque una prospettiva molto meno specifica di quella in seguito assunta dalla teologia naturale illuminista, che si concepiva invece come discorso razionale sull'esistenza ed attributi di Dio, e che può essere descritta come «providing support for religious beliefs by starting from premises that neither are nor presuppose any religious beliefs»<sup>3</sup>. È necessario – prosegue McGrath – ribaltare quella tendenza che ancora oggi caratterizza la teologia naturale in questi termini, leggendoli come normativi e dunque escludenti altri approcci meno stringenti. Si potrebbe cioè decidere di sottoscrivere la prospettiva più ampia abbracciata da Sebonde, per tentare di promuovere qualcosa di simile nel contesto contemporaneo. Il primo passo da compiere in ordine a ciò è cercare di comprendere quali diverse accezioni di teologia naturale siano rinvenibili nel contesto filosofico-teologico occidentale.

---

<sup>1</sup> A. E. MCGRATH, *Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology*, Wiley Blackwell, Hoboken 2017.

<sup>2</sup> *Ivi*, 13-15.

<sup>3</sup> *Ivi*, 16.

McGrath – senza la pretesa di essere esaustivo né conclusivo – ne offre alla nostra attenzione sei.

La prima interpreta la teologia naturale come quel ramo della indagine filosofica che tenta di imbastire discorsi su Dio a prescindere tanto dalla rivelazione cristiana quanto da una analisi delle caratteristiche del mondo, e che invece sfrutta alcune idee *a priori*, per natura presenti all'intelletto umano: «natural theology thus designates a theology that comes 'naturally' to the human mind»<sup>4</sup>. La seconda invece, *a posteriori*, si istituisce a partire proprio dal mondo, interpretandone ordine, regolarità e complessità come indizi del divino: si tratta della cosiddetta fisico-teologia, che visse il periodo di massimo splendore durante l'Illuminismo. La terza viene definita come il prodotto, l'esito intellettuale della «natural tendency of the human mind to desire or be inclined toward God»<sup>5</sup>. La quarta cerca di stabilire una reciproca coerenza, una consonanza tra alcune affermazioni del messaggio cristiano da un lato ed i guadagni conoscitivi che svariate discipline sono in grado di offrirci a proposito del mondo. La quinta opera una recisa critica allo scientismo contemporaneo, che pretende ridurre la complessità del reale al livello esplicativo delle scienze empiriche, obliterandone tutti gli altri. La sesta, infine, si concepisce esplicitamente alla stregua di una teologia della natura: «the movement of thought here is from within the Christian tradition toward nature, rather than from nature toward faith»<sup>6</sup>; essa, sostanzialmente, si articola in una dottrina/teoria teologica della creazione dell'universo da parte del Dio cristiano.

Per tentare una prima armonizzazione delle sei nozioni, McGrath ricorre alla concettualità messa in campo, in altro contesto, dal filosofo del linguaggio Gilbert Ryle (1900-1976). Della teologia naturale sarebbe cioè oggi possibile offrire una descrizione “spessa” («thick description»): essa è difatti meglio comprensibile se intesa come composta da una serie di strati («layers») irriducibili ed interconnessi l'un l'altro – le sei nozioni di cui sopra –, piuttosto che ridotta ad uno solo, che ne costituirebbe invece il livello davvero fondamentale, e cioè quello autenticamente ed

---

<sup>4</sup> *Ivi*, 19.

<sup>5</sup> *Ivi*, 20.

<sup>6</sup> *Ivi*, 21.

esclusivamente caratterizzante <sup>7</sup>. In tale scenario multistratificato, la proposta di una teologia naturale cristiana di McGrath vuole essere quella più ampia cornice generale in grado di tenere insieme, armonizzandole, tutte e sei le dimensioni individuate. La definizione classica di teologia naturale rappresenterebbe quindi solo una descrizione “sottile”: inadeguata cioè a catturare le diverse sfaccettature che comporrebbero tale impresa intellettuale.

If natural theology is understood as the “branch of philosophy which investigates what human reason unaided by revelation can tell us concerning God,” it would seem to be somewhat problematic to speak of a “Christian natural theology” (although it might be possible to speak of a natural theology which ultimately leads to Christianity). Yet this philosophical understanding of natural theology accentuates its independence of any religious tradition and its eschewal of dependency upon revelation. It envisages human reason operating autonomously, without any theological or religious precommitments<sup>8</sup>.

Il collegamento diretto tra la definizione classica di teologia naturale – tentativo della ragione di elevarsi a Dio senza l’aiuto di una Sua rivelazione – e la possibilità di concepire una teologia naturale la quale, al proprio termine, possa condurre al cristianesimo, rappresenta una involontaria anticipazione di alcuni temi cardinali della nostra indagine, sui quali avremo modo di riflettere a lungo. Ciò che invece il nostro autore vuole rimarcare in questa sede riguarda quella che per lui costituisce la problematicità intrinseca della accezione classica di teologia naturale. Una teologia naturale concepita come opera di una ragione autonoma, che rifiuta ogni influsso della rivelazione, è esposta ad una fitta serie di critiche. Quella cruciale, alla quale le altre tre che McGrath decide di muoverle ci paiono sostanzialmente riconducibili, è di adottare una concezione di ragione concepita come universale, e cioè in grado di librarsi sopra le contingenze storiche, sociali e culturali nelle quali la ragione umana sempre si sviluppa (le altre tre critiche sono le seguenti: «it fails to recognize the constructive activity of the human mind in the process of observation»; «it fails to

---

<sup>7</sup> *Ivi*, 23.

<sup>8</sup> *Ivi*, 26.

appreciate the importance of tradition-mediated rationalities»; «it is inattentive to the aesthetic, moral, and intellectual ambiguity of nature»<sup>9</sup>).

Ma una tale idea di ragione non risulterebbe ormai più sottoscrivibile: gli unici campi del sapere all'interno dei quali continuerebbe ad essere valida sarebbero difatti solo quello della matematica e quello della logica<sup>10</sup>. Al netto di matematica e logica, ogni sguardo sul mondo è sempre uno sguardo situato, posizionato, culturalmente e socialmente. Nel frasario del filosofo statunitense Thomas Nagel, la nostra è cioè sempre una «view from somewhere»<sup>11</sup>: con tutti i condizionamenti che da tale posizionamento, inevitabilmente, conseguono. A detta di McGrath, inoltre, un tentativo di difendere il valore universale della ragione oltre gli ambiti di matematica e logica risulterebbe inevitabilmente affetto da circolarità viziosa: «we cannot [...] use (or presuppose) reason to defend reason, in that the *assumed* functional validity of rational processes is used to *demonstrate* their theoretical validity»<sup>12</sup>. Un tentativo siffatto, conclude McGrath, si configurerebbe in buona sostanza come una forma di fideismo: «this is a form of fideism, which is locked into a circular set of assumptions which blur the critical lines of demarcation between presuppositions and conclusions»<sup>13</sup>. Di questi passaggi evidenziamo, da parte nostra, la scelta di caratterizzare la difesa della universale validità della ragione nei termini di una attività presupponente, e che debba basarsi su assunti previi. Torneremo a riflettervi, in sede di valutazione critica della proposta di McGrath ed alla luce del percorso che ci accingiamo ad intraprendere.

In un siffatto contesto epistemologico, una teologia naturale cristiana può quindi configurarsi come esplicita, ma legittima, visione situata: quella offertaci dallo sguardo che la teologia cristiana getta, dal proprio peculiare punto di vista, sul reale. «Like a lens bringing a vast landscape into sharp focus, or a map helping us grasp the features of the terrain around us, the

---

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> *Ivi*, 27.

<sup>12</sup> *Ivi*, 118, enfasi nell'originale.

<sup>13</sup> *Ibidem.*

Christian vision of reality offers a new way of understanding, imagining, and behaving»<sup>14</sup>.

Per farci comprendere meglio la propria proposta, McGrath concepisce una felice analogia con la storia della scienza novecentesca. Il passaggio dalla meccanica classica alla meccanica quantistica ha avuto, tra gli altri, il pregio di collocare la prima nel più ampio contesto della seconda. La teoria elaborata grazie al lavoro di scienziati del calibro di Planck (1858-1947), Einstein (1879-1955) e Bohr (1885-1947) non ha invalidato la precedente, ma la ha posizionata nella propria specifica area di competenza: la meccanica newtoniana trovava cioè una collocazione all'interno della più fondamentale, ed inclusiva, meccanica quantistica, caratterizzandosi come sua particolare istanziazione, valida per quella che è la nostra esperienza quotidiana – nella quale abbiamo a che fare con «large bodies moving at low speeds»<sup>15</sup>. Lo stesso si può affermare per quanto riguarda il rapporto tra una possibile teologia naturale cristiana e la teologia naturale classica: «a robust Trinitarian theology of creation is able to create conceptual space for the traditional mode of natural theology, limited to a specific domain – in this case, the perception of someone outside the Christian faith, viewing nature without its distinctive conceptual framework»<sup>16</sup>.

Centrale alla teologia naturale cristiana è per McGrath il concetto di *imaginarium* cristiano. Si tratta della capacità che il lavoro sinergico di ragione ed immaginazione ha di aprire scenari di comprensione nuovi, più ricchi e profondi, sulla realtà, in conseguenza alla *metanoia*: cambiamento o conversione al contempo intellettuale ed esistenziale, attivato dalla accettazione dell'evento e del messaggio cristiani<sup>17</sup> il quale, nell'orizzonte di questa religione, permetterebbe a colui che decida di abbracciarli di assumere lo “sguardo del Cristo”, e quindi di comprendere la autentica essenza di ciò che con tale sguardo guarda. «A Christian natural theology enables us to see the natural world in a new way, which is also considered to be a right way. Our eyes are healed; a veil is removed; the scales fall from

---

<sup>14</sup> *Ivi*, 35.

<sup>15</sup> *Ivi*, 37.

<sup>16</sup> *Ivi*, 38.

<sup>17</sup> *Ivi*, 43.

our eyes, so that we can see the world in a way that corresponds to its true nature»<sup>18</sup>. Questa dinamica è per McGrath costitutivamente mediata dalla comunità ecclesiale: essa è difatti chiamata a favorire il lavoro di re-interpretazione del reale che interessa il cristiano, attraverso la proclamazione del messaggio rivelato e l'amministrazione della vita sacramentale<sup>19</sup>.

La sottolineatura del ruolo che la Chiesa assumerebbe in tale contesto permette al nostro autore di formulare una ulteriore chiarificazione attorno al suo modo di intendere il rapporto tra le due ampie categorie di teologia naturale qui in gioco: discorso filosofico-razionale su Dio a monte di ogni sua manifestazione speciale e discorso sulla natura in una cornice già esplicitamente teologico-rivelata, ovvero teologia naturale classica (prima e seconda accezione) e teologia della natura (sesta accezione). Orbene, nella scia della analogia col rapporto tra meccanica classica e meccanica quantistica, è per McGrath possibile eseguire una distinzione che le salvaguardi entrambe anche richiamando la duplice attività che la comunità credente si trova ad esercitare: *intra* ed *extra moenia*. La prima, essenzialmente diretta ad alimentare la fede dei fedeli (*fides qua creditur*) e ad accrescere la conoscenza dei suoi contenuti specifici (*fides quae creditur*), può costituirsi come una teologia della natura, istituendosi su una serie di presupposti teologici pacificamente accettati da coloro ai quali si rivolge. La seconda, invece, nel presentare la ragionevolezza della fede a coloro che tali presupposti non condividono, può invece far leva su canoni di razionalità condivisibili a prescindere da appartenenze religiose – canoni che il nostro autore, significativamente, decide di caratterizzare come assunti (l'attività *extra moenia* viene difatti vista operare «on the basis of a wider set of assumptions»<sup>20</sup>).

Ci sembra però di poter scorgere a questo punto della esposizione della proposta di McGrath una oscillazione concettuale di non poco conto. Difatti, la sua definizione di teologia naturale classica, precedentemente associata alla prima figura della analogia – la meccanica newtoniana –,

---

<sup>18</sup> *Ivi*, 51.

<sup>19</sup> *Ivi*, 55.

<sup>20</sup> *Ivi*, 57.



interpreta tale impresa intellettuale come una «demonstration or exhibition of the rational plausibility of theism», ottenuta «by exploring what human reason can discover about God, unaided by revelation»<sup>21</sup>. Invece la medesima figura, calata ora in un contesto ecclesiologico, viene apertamente associata ad una missione sostanzialmente apologetica, ed interpretata vuoi come un «explicit criticism of prevailing worldviews», vuoi come una «commendation of the intellectual and imaginative plausibility of faith»<sup>22</sup>. Si tratta di due interpretazioni della teologia naturale chiaramente ben distinte. È difatti fuor di dubbio che una teologia naturale classica, la quale si impegni nel cercare di raggiungere un qualche tipo di conoscenza sul divino, nel caso in cui riesca in questo suo tentativo si configurerà almeno implicitamente come una critica ad alcune cosmovisioni – segnatamente, a quelle che tale divino neghino. Così come è fuor di dubbio che un discorso filosofico-razionale su esistenza ed attributi di Dio abbia spesso rappresentato, agli occhi degli intellettuali cristiani, una importante introduzione preambolare alla presentazione *extra moenia Ecclesiae* della ragionevolezza e plausibilità di tale religione. Ma nella sua qualità specifica di branca della filosofia, la teologia naturale in quanto tale non è essenzialmente né una critica di cosmovisioni a-teistiche, né tantomeno una introduzione preambolare al cristianesimo.

La oscillazione che è possibile registrare a questo livello del testo ci sembra però rientrare – ovvero risolversi – nel quinto capitolo, quando il nostro autore si confronta con alcune critiche mosse alla teologia naturale, per capire se esse possano applicarsi o meno anche alla propria proposta. La prima delle sei obiezioni che McGrath ritiene di poter individuare taccia la teologia naturale di essere errata e ridondante («improper and redundant»). Nello scenario più caritatevole, essa sarebbe nientemeno che una «perdita di tempo»; in quello peggiore, condurrebbe addirittura ad una «subversion of core Christian themes»<sup>23</sup>. Per smarcarsi da tale fuoco critico, McGrath sottolinea come esso a ben guardare sia spesso diretto alla concezione di teologia naturale che abbiamo definito classica: quella cioè prettamente

---

<sup>21</sup> *Ivi*, 56.

<sup>22</sup> *Ivi*, 57.

<sup>23</sup> *Ivi*, 128.

filosofica, che tenta discorsi su Dio a monte della rivelazione. A tali critiche, McGrath non ha nulla da obiettare. Egli però, sottoscrivendole, rimarca la intrinseca diversità della sua proposta rispetto agli approcci classici bersagliati. «I concede immediately that such an approach is open to criticism on several grounds, while insisting that natural theology is a much broader notion than this limited and limiting conceptualization permits»<sup>24</sup>. Sono due, a suo dire, le grandi problematicità in cui la concezione classica finirebbe inevitabilmente per incorrere.

La prima problematicità consiste nella concezione di Dio alla quale tali argomenti approderebbero: troppo intellettualistica (o intellettualizzata), e quindi «inadeguata» dai punti di vista teologico e dossologico. Il riferimento d'uopo è al cardinal Newman, nella sua denuncia della scarsa affinità che il Dio-orologiaio di William Paley – inferito a partire da ordine, complessità e regolarità naturali – ha con quello cristiano. La riflessione di Paley «was as likely to lead to atheism as to belief in God. It reduced God to the intellectually manageable and familiar, losing any sense of glory»<sup>25</sup>. Si tratta di una critica che McGrath vede puntellata da alcuni importanti studi storico-teorici, che hanno mostrato proprio come l'utilizzo, in chiave apologetica, che molti teologi moderni fecero della fisico-teologia per controbattere alle concezioni ateistiche del mondo, ebbe come esito storico-teorico quello di supportare, piuttosto che smantellare, le posizioni immanentiste che essi si erano impegnati a contrastare. Il riferimento bibliografico obbligato è al fondamentale lavoro di Michael Buckley attorno alle origini dell'ateismo moderno<sup>26</sup>. McGrath rievoca brevemente anche il pensiero di Christian Thomasius (1655-1728) e William Inge (1860-1954) sulla teologia naturale. Il primo era convinto che «any attempt to define the Christian God as an object of philosophical knowledge ultimately led to atheism»<sup>27</sup>. Del secondo, invece, leggiamo un passaggio estratto da *Faith and Its Psychology*, che denuncia e critica il razionalismo della teologia naturale. «Rationalism tries to find a place for God in its picture of the

---

<sup>24</sup> *Ivi*, 129.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Cfr. M. J. BUCKLEY, *At the Origins of Modern Atheism*, Yale University Press, New Haven CT 1987.

<sup>27</sup> A. E. MCGRATH, *Re-Imagining Nature*, cit., 129.

world. But God, whose centre is everywhere and His circumference nowhere, cannot be fitted into a diagram. He is rather the canvas on which the picture is painted, or the frame in which it is set»<sup>28</sup>.

La seconda problematicità, invece, consiste nella inessentialità di una teologia naturale – razionalisticamente intesa – in conseguenza della autorivelazione del Dio cristiano. In questo caso, il riferimento obbligato è al pensiero di Karl Barth. Nelle parole di McGrath, difatti, per il grande teologo svizzero essa «represents an unnecessary, intellectually flawed, and theologically rebellious strategy, designed to allow us to find or invent a God who we find congenial»<sup>29</sup>.

Ad entrambe le problematicità sarebbe però in grado di sfuggire la teologia naturale di McGrath la quale, configurandosi come una teologia della natura e quindi presupponendo *ab origine* il messaggio cristiano, viene ribadita rivolgersi alle due ampie categorie succitate: i facenti ed i non facenti parte della Chiesa<sup>30</sup>. In tale scenario, i secondi sono da essa invitati a contemplare il mondo «through the lens of the Christian *imaginarium*, and appreciate the aesthetic power and rational satisfaction that results»<sup>31</sup>. Ci troviamo cioè, anche in questo secondo caso ed in maniera ora del tutto esplicita, al cospetto di una proposta che si configura già da subito come inscritta in una ampia cornice rivelata. La oscillazione registrata in precedenza, tra una concezione classica di teologia naturale ed una invece concepita come teologia della natura per caratterizzare la azione della Chiesa *extra moenia*, è dunque scomparsa. Solo la seconda viene salvaguardata, mentre dalla prima si prendono recisamente le distanze, abbandonandola alle critiche da molti storicamente mosse.

La seconda delle sei obiezioni analizzate da McGrath si rifà direttamente al pensiero di Martin Heidegger, ed alla sua preclara critica alla cosiddetta ontoteologia – e cioè alla reificazione di Dio, alla sua riduzione ad ente tra gli enti, per Heidegger imputabile alla impresa metafisica. Nel nostro contesto, una teologia naturale classicamente intesa sarebbe di fatto

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ivi*, 130.

<sup>30</sup> *Ivi*, 131.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

riconducibile proprio alla ontoteologia: essa si configurerebbe cioè come una impresa intellettuale derivata da una metafisica «presupposta», come una linea argomentativa «determined and supported by philosophical “first principles”»<sup>32</sup>. Contro tale concezione di teologia naturale – e cioè contro una «*theologia naturalis* which is shaped by a priori metaphysical assumptions» – la critica barthiana risulta per McGrath cogliere pienamente nel segno <sup>33</sup>. La proposta di McGrath invece, non essendo affatto riconducibile al modello ontoteologico, rimane immune da tale fuoco critico. Così come risulta immune dal fuoco critico mosso alla teologia naturale da David Hume: nell’analizzare le deficienze specifiche dell’argomento del disegno – da ordine, armonia e complessità naturali ad un supposto disegnatore divino – il filosofo scozzese, in quel suo grande classico che sono i *Dialogues Concerning Natural Religion*, finiva per criticare una concezione solo “sottile” di teologia naturale, e non una “spessa”, come per l’appunto quella oggi concepita e promossa dal nostro autore<sup>34</sup>.

## 1.2. Un commento autorevole

La linee principali della proposta di teologia naturale articolata da McGrath sono rinvenibili anche nelle sue opere precedenti<sup>35</sup>. In questa sede ne richiamiamo una non troppo lontana cronologicamente da *Re-Imagining Nature: Darwinism and the Divine*<sup>36</sup>. Nell’economia della nostra trattazione, infatti, importanza strategica assume la lunga recensione che lo storico della

---

<sup>32</sup> *Ivi*, 133.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ivi*, 135-138.

<sup>35</sup> Pensiamo in special modo ad A. E. MCGRATH, *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, Blackwell, Oxford 2008 e ID., *A Fine-Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology*, John Knox Press, Westminster KY 2009. Alan Padgett segnala la presenza di questa concezione di teologia naturale già nel primo volume della trilogia *A Scientific Theology: Nature*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2001: «in defending “The Purpose and Place of Natural Theology” for Christian doctrine today, McGrath claims that “it is perfectly possible to frame a natural theology in such a manner that it does not involve such an intention to prove God’s existence”. When McGrath goes on to describe such a natural theology, it becomes clear that he is describing a theology of nature, not natural theology in the strict sense»; A. PADGETT, “Theologia Naturalis: Philosophy of Religion or Doctrine of Creation?”, «Faith and Philosophy» vol. 21 n. 4 (2004) 495.

<sup>36</sup> A. E. MCGRATH, *Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology*, Wiley-Blackwell, Chichester 2011.

scienza oxoniense John Hedley Brooke vi aveva dedicato, dalle pagine della rivista “Science and Education”<sup>37</sup>. Le riflessioni teoretiche che ci interessano ruotano attorno alla domanda che intitola il terzo paragrafo del suo intervento: «Should a Theology of Nature Be Called a Natural Theology?»<sup>38</sup>. Brooke si interroga dunque sulla convenienza o meno di operare quella identificazione terminologica cruciale, che sta alla base della nuova visione prospettataci da McGrath. La definizione caratteristica di teologia della natura, che Brooke estrae da *Darwinism and the Divine*, legge tale impresa intellettuale come «a set of beliefs derived from revelation or the Christian tradition ... used as a framework for developing a particular way of interpreting the world»<sup>39</sup>. Della mossa di McGrath il recensore sottolinea vantaggi e svantaggi teologici. Per quanto riguarda i primi, dal momento che quella che McGrath vuole promuovere non è niente più che una generale armonia, compatibilità, consonanza tra la scienza contemporanea e la teologia cristiana, le problematichità associate alle grandi famiglie di teologia naturale *a posteriori* – argomento cosmologico ed argomento teleologico –, che emergono nel momento in cui esse tentino di dimostrare il trascendente, non rappresentano una obiezione cogente, proprio perché la detta dimostrabilità non è più un interesse primario della nuova teologia naturale. In tale ottica, quella forma specifica di argomento teleologico – o del disegno – che sfrutta inferenzialmente il cosiddetto “fine-tuning” cosmico, ovverosia la calibratura fine delle costanti fondamentali dell’universo che permette la comparsa dell’intelligenza umana, risulta essere consonante con il quadro teista cristiano. La prima problematicità di questo approccio è però che la affermazione della semplice consonanza tra dati della scienza e teologia cristiana sembra essere, a ben guardare, troppo debole. «Modern science could equally well be said to be consonant with deism or with atheism. Indeed McGrath admits this, pointing out that biological evolution is compatible with theism, deism

---

<sup>37</sup> J. H. BROOKE, “Review of Alister E. McGrath: *Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology*”, «Science and Education» 22 (2013) 399-404.

<sup>38</sup> *Ivi*, 401.

<sup>39</sup> MCGRATH, citato in *ibidem*.

or atheism»<sup>40</sup>. La seconda problematicità della nuova formulazione di teologia naturale è costituita dalla scarso potere persuasivo che essa avrebbe agli occhi di un interlocutore non cristiano financo ben disposto nei confronti di questa religione – una figura ben rappresentata dal noto filosofo della biologia Michael Ruse.

It may be effective against claims for the incompatibility of scientific knowledge with religious belief; but it is unlikely to engage the sympathy of a tolerant atheist (Michael Ruse would be an example) who allows that a Darwinian can be a Christian [...], but who would find it difficult to accept McGrath's suggestion [...] that the capacity of a Trinitarian Christian theology to accomodate scientific knowledge can be taken as an "indication" of its truth. The problem is thrown into relief when McGrath *identifies* "natural theology" with the "process of 'seeing' nature from the perspective of a Trinitarian ontology"<sup>41</sup>.

Nella sua ricca recensione, Brooke evidenzia un altro aspetto importante del pensiero di McGrath. Questi infatti in *Darwinism and the Divine* ha modo di confrontarsi a fondo anche con la filosofia della scienza. Nello specifico, McGrath valorizza la proposta esplicativa avanzata da C.S. Peirce per descrivere la metodologia delle scienze empiriche, meglio nota come "abduzione". Si tratta di un riferimento che è presente pure in conclusione di *Re-Imagining Nature*<sup>42</sup>. La abduzione peirceana, per McGrath, è in grado di rendere conto efficacemente anche della struttura argomentativa della teoria di Darwin. Il processo abduttivo è schematizzabile in tre semplici passaggi.

1. The surprising fact, C, is observed.
2. But, if A were true, C would be a matter of course.
3. Hence, there is no reason to suspect that A is true<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> J. H. BROOKE, "Review of Alister E. McGrath: *Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology*", cit., *ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale. Un breve commento di Ruse stesso a *Darwinism and the Divine* è contenuto in M. RUSE, "Science and Religion Today", «International Journal for Philosophy of Religion» 70 (2011) 173-174.

<sup>42</sup> A. E. MCGRATH, *Re-Imagining Nature*, cit., 178.

<sup>43</sup> J. H. BROOKE, "Review of Alister E. McGrath: *Darwinism and the Divine*, cit., 402.

Centrale per la nostra investigazione è che secondo McGrath questo stile argomentativo dovrebbe venire valorizzato anche all'interno della teologia naturale. Un esempio classico di tale appropriazione sarebbe rappresentato proprio dall'uso che del "fine tuning" cosmico si potrebbe fare in campo interdisciplinare: «the surprising anthropic coincidences, for example, become a matter of course if there is a deity with the intelligence and foresight to fine-tune a universe for eventual human habitation»<sup>44</sup>.

Del commento di Brooke tratteniamo dunque questi due elementi. Da un lato, il suo interrogarsi circa la convenienza di etichettare una teologia della natura come teologia naturale, con le relative riflessioni emergenti da un paragone tra teologia naturale classica e teologia naturale cristiana: debolezza argomentativa e probabile scarsa persuasività in contesto non credente da parte della seconda. Dall'altro, la messa in luce di quella componente della proposta di McGrath che promuove, nel contesto di una teologia naturale cristiana intesa come teologia della natura, il procedimento abduttivo come strategia argomentativa sostitutiva di quella invece più schiettamente dimostrativa, caratteristica di molta teologia naturale classica.

### 1.3. Un duplice compito

La proposta di McGrath ci interroga attorno a due grandi questioni. Da un lato, quella della portata e dell'effettivo valore di una teologia naturale che voglia dirsi cristiana. Dall'altro, direttamente relata alla prima ed implicata dalle sue riflessioni sulla impossibilità, per la ragione, di costituirsi come universale fatto salvo il caso di matematica e logica, quella della natura specifica del filosofare in quanto tale. Entrambe possono essere illuminate grazie ad uno studio storico-teorico dei dibattiti novecenteschi sulla possibilità o meno del darsi di una filosofia cristiana. Esso occuperà dunque il prosieguo della nostra ricerca, che si articolerà innanzitutto in una breve rivisitazione del pensiero dei due più noti difensori di tale espressione – Gilson e Maritain –, e quindi in una analisi specifica e molto dettagliata

---

<sup>44</sup> *Ibidem*.

della posizione di due loro interlocutori critici – Van Steenberghen e Masnovo – così come di alcuni discepoli di questi ultimi. Tale percorso ci permetterà di comprendere ed inquadrare meglio la proposta di McGrath, sulla quale torneremo a riflettere in chiusura.

Crediamo cioè che le voci che nel Novecento filosofico, in ambito credente, si confrontarono attorno al tema della filosofia cristiana, trattando essenzialmente le medesime importanti tematiche che vediamo emergere nella riflessione di McGrath – rapporto tra ragione e fede, tra filosofia e cristianesimo, natura della filosofia – rappresentino ancora un prezioso “tutor” per meglio comprendere il dibattito odierno. In questo senso recuperiamo, ricalibrandola nel nostro contesto, l’idea espressa dal titolo di un intervento di Marilyn McCord Adams sulla filosofia cristiana, che vuole la “History of Philosophy as Tutor of Christian Philosophy”<sup>45</sup>. McCord Adams invitava in quella sede i colleghi, come lei al contempo cristiani e appartenenti alla scuola analitica anglo-americana, ad una riscoperta dei grandi filosofi cristiani del Medioevo, al fine di comprendere meglio la propria peculiarità di filosofi cristiani nello scenario contemporaneo<sup>46</sup>. La rivisitazione del pensiero di alcuni grandi filosofi cristiani novecenteschi sulla filosofia cristiana può assolvere alla medesima funzione. Questa operazione trova riscontri concreti anche in altre riflessioni odierne sulla filosofia cristiana, come testimonia la rievocazione delle posizioni di Gilson e Maritain nella introduzione ad un recente volume che indaga concezioni, articolazioni e sfide che interessano oggi tale filosofia<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> M. MCCORD ADAMS, “History of Philosophy as Tutor of Christian Philosophy”, in F. J. D’AMBROSIO (a cura di), *The Question of Christian Philosophy Today*, Fordham University Press, New York 1999, 37-60.

<sup>46</sup> *Ivi*, 54.

<sup>47</sup> J. A. SIMMONS, “Introduction: Why This? Why Now?”, in ID., (a cura di), *Christian Philosophy: Conceptions, Continuations, and Challenges*, Oxford University Press, Oxford 2018, 1-19.



## 2. FILOSOFIA CRISTIANA *REDUX*. IL DIBATTITO NOVECENTESCO

### 2.1. Cenni storici

Stimolato dalla pubblicazione, tra il 1926 ed il 1928, dei primi fascicoli della storia della filosofia di Émile Brehier, nei quali si negava che il cristianesimo avesse esercitato la propria influenza sulla evoluzione della filosofia occidentale, così come dalla conferenza che, nel 1928, Brehier aveva tenuto a Bruxelles, rispondendo negativamente alla domanda “Existe-t-il une philosophie chrétienne?”, il grande dibattito francese sulla filosofia cristiana visse i suoi due momenti cardinali nel 1931 e nel 1933. Attorno a tale tematica si riflettè infatti il 21 marzo del 1931, in occasione della annuale seduta della Société française de philosophie, ed il 13 settembre 1933, in occasione della seconda giornata di studi organizzata dalla Société Thomiste a Juvisy. Nata come discussione tra pensatori credenti e non credenti, la questione della filosofia cristiana venne presto a configurarsi come oggetto di confronto tra le diverse posture assunte da pensatori che si trovavano a condividere la medesima fede<sup>48</sup>. Sveltano in questo contesto le figure di Gilson e Maritain.

### 2.2. I due dioscuri francesi. Étienne Gilson e Jacques Maritain

Gilson e Maritain furono due dei maggiori filosofi cristiani francesi del secolo scorso. Il primo, appassionato ed importante studioso di filosofia medievale, ma anche epistemologo e metafisico. Il secondo, esterno all'ambiente accademico, ma voce sempre attentamente ascoltata nel panorama culturale dell'epoca, studioso del pensiero di Tommaso, così

---

<sup>48</sup> La bibliografia sul dibattito degli anni Trenta è vastissima. Segnaliamo, su tutti, il recente e pregevole lavoro di Gregory Sadler, che ha tradotto in lingua inglese i principali interventi dell'epoca, corredandoli di un lungo scritto introduttivo e di una minuziosa ricerca bibliografica sulla tematica, dal suo inizio fino al 2010, alla quale in particolare rimandiamo: G. B. SADLER, *Reason Fulfilled by Revelation: The 1930s Christian Philosophy Debates in France*, Catholic University of America Press, Washington DC 2011.

come di metafisica, epistemologia, filosofia politica<sup>49</sup>. Tra gli interventi più autorevoli e studiati sulla filosofia cristiana dobbiamo senz'ombra di dubbio annoverare i loro. Riprendiamoli dunque concisamente.

### 2.2.1. Étienne Gilson

Nel suo intervento presso la Société française de Philosophie, del 21 marzo 1931 – che citeremo dalla traduzione in inglese offertaci da Gregory Sadler<sup>50</sup> –, Gilson esordisce riflettendo sulla possibilità o meno di concepire qualcosa come una filosofia cristiana. Egli individua tre possibili risposte, corrispondenti a tre posizioni teoretiche ben diverse. La prima nega recisamente la legittimità di tale nozione, e lo fa dal punto di vista assunto da taluni teologi medievali – tra i quali egli ricorda Pier Damiani<sup>51</sup> –, che motivavano questo diniego interpretando la filosofia *tout court* come un grande errore, rispetto alla verità che invece la teologia sarebbe in grado di garantire. Anche la seconda giunge a negarne la possibilità, ma lo fa da un punto di vista strettamente razionalista il quale, richiamandosi alla natura squisitamente razionale dell'impresa filosofica, non ammette alcun tipo di subordinazione a fonti di sapere religioso. Per i razionalisti quindi, tra i quali egli annovera Ludvig Feuerbach – evocato ricordandone il passaggio, quasi aforismatico, che recita «it is as tactless to speak of a Christian philosophy as it is of a Christian science»<sup>52</sup> – «there can be Christians who would be philosophers, but no Christian philosophers»<sup>53</sup>. La posizione razionalista – prosegue Gilson – viene condivisa anche da alcuni pensatori neotomisti, tra i quali egli ricorda C. Sierp<sup>54</sup>: pure essi infatti denunciano la

---

<sup>49</sup> Le pubblicazioni sulle figure di Gilson e Maritain sono numerose, ed in varie lingue. Segnaliamo innanzitutto due produzioni di carattere autobiografico, utili per una prima introduzione alla loro vicenda e pensiero: É. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Parigi 1960 e J. MARITAIN, *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, Desclée de Brouwer, Parigi 1966. Si vedano inoltre L. K. SHOOK, *Etienne Gilson*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1984 e P. VIOTTO, *Introduzione a Maritain*, Laterza, Bari 2000.

<sup>50</sup> É. GILSON, "The notion of Christian philosophy", in G. B. SADLER (a cura di), *Reason Fulfilled by Revelation: The 1930s Christian Philosophy Debates in France*, cit., 128-140.

<sup>51</sup> *Ivi*, 131.

<sup>52</sup> *Ivi*, 132.

<sup>53</sup> *Ivi*, 129.

<sup>54</sup> *Ivi*, 133.

insensatezza della espressione in esame ma, dissociandosi dalla generale condanna della filosofia medievale formulata dai razionalisti a motivo della sua subordinazione alla religione cristiana, sottolineano al contrario, e difendono, il carattere comunque razionale della speculazione filosofica della stagione medievale.

La posizione di quei pensatori che si rifanno a vario titolo alla tradizione agostiniana, invece, difende la validità di detta espressione, e la declina secondo varie accezioni. Quella, rinvenuta direttamente all'interno del *corpus* agostiniano, che vuole contrastare la filosofia dei cristiani rispetto a quella dei pagani; Gilson cita a tale riguardo un passaggio di *Contra Iulianum* IV, nel quale Agostino stesso definisce la filosofia cristiana come la *una vera philosophia*, ed anche un altro *locus* – del *De civitate Dei* – in cui l'Ipponense identifica i filosofi autentici con gli autori dei testi sacri<sup>55</sup>. Quella che invece, nella ampia tradizione agostiniana, vuole contrastare la filosofia di Agostino con quella di Tommaso. Quella, infine, che della riflessione filosofica agostiniana vuole sottolineare il suo interesse per lo stato concreto dell'uomo – uno stato che dunque ne contempererà a tutti gli effetti anche l'aspetto religioso<sup>56</sup>. Il nostro autore ci invita quindi a riflettere sulla possibilità di articolare una accezione accettabile del concetto di interesse, tramite la assunzione di una prospettiva strettamente storica.

It is a matter of knowing whether Christianity has played an observable role in the constitution of certain philosophies. If philosophical systems exist, purely rational in their principles and in their methods, whose existence would not be explained without the existence of the Christian religion, the philosophies that they define merit the name of Christian philosophies. This notion does not correspond to a concept of a pure essence, that of the philosopher or that of the Christian, but to the possibility of a complex historical reality: that of a revelation generative of reason. The two orders remain distinct, even if the relation that unites them be intrinsic<sup>57</sup>.

E ancora:

---

<sup>55</sup> *Ivi*, 134.

<sup>56</sup> *Ivi*, 129.

<sup>57</sup> *Ivi*, 130.

If there have been philosophies, that is, systems of rational truths, whose existence cannot be explained historically without taking account of Christianity's existence, these philosophies should bear the name of Christian philosophies. They are philosophies, since they are rational, and they are Christian, since the rationality they have contributed would not have been conceived without Christianity. For the relation between both concepts to be intrinsic, it is not enough that a philosophy be compatible with Christianity; it is necessary that Christianity have [*sic!*] played an active role in the very establishment of that philosophy<sup>58</sup>.

A prescindere dalla questione della effettiva individuazione della esistenza di una filosofia cristiana nella storia della filosofia, Gilson offre in chiusura anche alcune schematiche riflessioni sulle caratteristiche che, a suo avviso, dovrebbe assumere una filosofia di tal fatta. Una filosofia cristiana dovrebbe innanzitutto considerare l'evento rivelativo cristiano come un «morally necessary aid to reason»: esso dovrebbe infatti salvaguardare la ragione dal commettere errori, offrirle verità prima sconosciute, tutelare quelle da essa già acquisite<sup>59</sup>. Una filosofia cristiana, inoltre, dovrebbe centrare la propria linea di ricerca su quelle tematiche attorno alle quali l'evento rivelativo può effettivamente fungere da guida: Dio, la relazione Dio-uomo, e la relazione mondo-Dio – tematiche per Gilson idealmente ricapitolate nella preclara invocazione-preghiera agostiniana *noverim me, noverim te*. Infine, una filosofia cristiana dovrà avere come suo centro nevralgico «the idea of the Christian God»<sup>60</sup>.

*L'esprit de la philosophie médiévale*, la cui prima pubblicazione risale al 1932, dedica i suoi primi due capitoli, rispettivamente, a “Il problema della filosofia cristiana” ed a “La nozione di filosofia cristiana”<sup>61</sup>. Vi si riprendono e sviluppano le medesime idee già articolate nel saggio che abbiamo appena richiamato, in apertura di un'opera che vede risiedere proprio nel suo carattere cristiano lo “spirito” della speculazione filosofica medievale. Il problema che dà il titolo al primo capitolo consiste, per

---

<sup>58</sup> *Ivi*, 139.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Terza edizione, Morcelliana, Brescia 1969, 11-54.

Gilson, nel cercare di comprendere da un lato, se l'espressione in esame abbia o meno un senso e, dall'altro, se essa abbia poi effettivamente un referente reale all'interno della storia della filosofia<sup>62</sup>. Il nostro autore richiama dunque la natura delle principali critiche che la nozione di filosofia cristiana aveva ricevuto: quella storica negava recisamente che il Medioevo ne avesse mai prodotta una; quella filosofica, invece, sottolineava la contraddittorietà intrinseca di una espressione siffatta. Tra i filosofi che tale critica avevano formulato, egli ricorda anzitutto i cosiddetti «razionalisti puri»<sup>63</sup>. Essi sostenevano come, a motivo di quella intrinseca «differenza» che sussiste tra filosofia e religione, ogni tipo di interazione tra le due fosse da ritenersi del tutto inconcepibile – per non dire della subordinazione della prima nei confronti della seconda<sup>64</sup>. Non così dissimile dalla posizione razionalista rimaneva per Gilson quella di alcuni filosofi neoscolastici i quali, pur predicando l'esistenza di alcune «relazioni necessarie» tra filosofia e religione – anche se ad un livello differente –, difendevano la natura schiettamente filosofica della filosofia, ed in particolare, nel periodo medievale, di quella di Tommaso. Coi razionalisti, i neoscolastici – pure in un contesto di gerarchizzazione inversa delle due discipline, dato che per i secondi la sapienza somma sarebbe da identificarsi con la teologia piuttosto che con la filosofia<sup>65</sup> – condividevano dunque la medesima concezione di filosofia: un costrutto squisitamente razionale, e che nulla deve ad influssi di altre sapienze cosiddette superiori. In risposta ai neoscolastici, Gilson richiama la posizione di pensatori del calibro di Agostino, Anselmo e Bonaventura: essi, che pure ammettevano la possibilità dell'articolarsi di una speculazione squisitamente razionale, secondo lui si assestavano comunque «sul piano delle condizioni di fatto nelle quali s'esercita la ragione, non su quello della sua definizione»<sup>66</sup>. La condizione di fatto che qui rimane in questione è, chiaramente, l'evento rivelativo cristiano: per Gilson, esso della ragione avrebbe modificato in profondità le condizioni di esercizio. E quindi – prosegue – «come potrebbero quelli che hanno questa

---

<sup>62</sup> *Ivi*, 11.

<sup>63</sup> *Ivi*, 12.

<sup>64</sup> *Ivi*, 13.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ivi*, 14.

rivelazione filosofare come se non l'avessero?»<sup>67</sup>. La rivelazione difatti permetterebbe al filosofo di evitare gli errori nei quali la ragione incapperebbe, se abbandonata alle sue sole forze, e lo aiuterebbe a comprendere meglio il contenuto dell'evento rivelativo – una dinamica secondo Gilson ricapitolata efficacemente dal motto anselmiano-agostiniano *fides quaerens intellectum*. La concezione teorica dei neoscolastici – che vogliono ad ogni costo evitare di confondere filosofia e teologia – vede quella di Tommaso come l'unica autentica impresa filosofica medievale<sup>68</sup>. I neoscolastici inoltre, come già accennato, vogliono al contempo tener ferma la subordinazione della filosofia alla fede, ed interpretano gli eventuali contrasti tra questa ed i risultati del loro speculare come un sicuro «errore filosofico»<sup>69</sup>, che sarà dunque da rettificare. La accusa che gli agostiniani rimproverano a tali tomisti – di privare in questo modo la loro filosofia di un intrinseco carattere cristiano – non li scompone di certo, poiché per essi la nozione di filosofia cristiana rappresenta un vero e proprio controsenso. Gilson espone lucidamente i motivi che spingono i suoi interlocutori neoscolastici ad adottare la loro posizione scettica attorno alla questione della filosofia cristiana, nei termini che seguono.

O si vorrà infatti servirsi della filosofia per rendere più facile l'accettazione dei dogmi religiosi, e si confonderà la filosofia coll'apologetica; oppure si subordinerà il valore delle conclusioni ottenute dalla ragione al loro accordo col dogma, e si cadrà nella teologia; oppure ancora, per evitare queste difficoltà, ci si rassegnerà risolutamente a dire che “filosofia cristiana” significa puramente e semplicemente “filosofia vera”, e non si vede allora perché questa filosofia dovrebbe essere scoperta e professata da cristiani piuttosto che da increduli o da avversari del cristianesimo; oppure infine si aggiungerà che, per essere cristiana, basta che questa filosofia vera sia compatibile col cristianesimo; ma, se questa compatibilità non è che uno stato di fatto, dovuto allo svolgimento puramente razionale dei suoi primi principî, la relazione della filosofia col cristianesimo rimane non meno estrinseca di quanto non fosse nel caso precedente, e se questa compatibilità risulta da uno sforzo

---

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ivi*, 15.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

speciale per ottenerla, ritorniamo alla teologia o all'apologetica<sup>70</sup>.

Per sciogliere tale dilemma, Gilson ci invita nuovamente a rivolgerci alla storia. Egli innanzitutto critica la tesi di Harnack, secondo la quale il cristianesimo delle origini era di natura essenzialmente pratica e non speculativa, richiamando da par suo la ricchezza teoretica del pensiero dei primi Padri della Chiesa, del Vangelo di Giovanni, dei Vangeli sinottici e della Bibbia in generale<sup>71</sup>. Prosegue poi invitandoci ancora a focalizzarci su quelle che sono le «condizioni di fatto» nelle quali la ragione di un cristiano si trova ad operare<sup>72</sup>: «perché si rifiuterà *a priori* di ammettere che il cristianesimo abbia potuto cambiare il corso della storia della filosofia, aprendo alla ragione umana, coll'intermediario della fede, prospettive ch'essa non aveva ancora scoperte?»<sup>73</sup>. Gilson si adopera dunque a nominare alcune delle chiare influenze che la riflessione dei filosofi cristiani medievali esercitò sul pensiero filosofico della Modernità. In ordine a ciò, egli cita alcuni tra i maggiori pensatori del periodo: Cartesio, del quale richiama la concezione cristiana di Dio – creatore *ex nihilo*, conservatore della sua creazione, libero, onnipotente, perfetto ed infinito –, ma anche Malebranche, con quella sua esaltazione dell'onnipotenza divina che sta alla base della dottrina occasionalista, e poi ancora Pascal, Leibniz, Kant, fino a citare anche un caso di evidente influenza sul pensiero di un contemporaneo, M.W.P. Montague. Tutti questi esempi sarebbero a suo avviso in grado di conferire sensatezza alla nozione di una filosofia cristiana.

Se ci sono state idee filosofiche introdotte nella filosofia pura dalla rivelazione cristiana; se qualche cosa della Bibbia e del Vangelo è passato nella metafisica; in una parola, se non si può concepire che i sistemi di Descartes, di Malebranche o di Leibniz avrebbero potuto costituirsi quali sono, se non si fosse esercitato sopra di essi l'influsso della religione cristiana, diviene infinitamente probabile che la nozione di filosofia

---

<sup>70</sup> *Ivi*, 17-18.

<sup>71</sup> *Ivi*, 19-20.

<sup>72</sup> *Ivi*, 20.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

cristiana abbia un significato, perché l'influsso del cristianesimo sulla filosofia è una realtà<sup>74</sup>.

Forte di queste considerazioni, nel secondo capitolo Gilson ha quindi modo di formulare una delle sue definizioni più note di filosofia cristiana. Egli la introduce operando una previa distinzione tra «orditura» della filosofia da un lato ed il processo della sua effettiva «costituzione» dall'altro, affermando come il contributo di tipo soprannaturale che il cristianesimo le offrirà sarà da predicare proprio al livello di questo processo, e non di quella. Si tratta di una distinzione che, nella linea argomentativa gilsoniana, è operata con l'intento di salvaguardare il carattere razionale della impresa filosofica. Egli può dunque procedere a definire come cristiana *«ogni filosofia, che, pur distinguendo formalmente i due ordini [natura e soprannatura], consideri la rivelazione cristiana come un ausiliario indispensabile della ragione»*<sup>75</sup>.

Il terzo *locus* del pensiero gilsoniano che richiamiamo elabora una concezione di filosofia cristiana più radicale di quella finora descritta. In “Les recherches historico-critiques et l’avenir de la scolastique”, pubblicato nel 1951 negli atti del congresso scolastico internazionale che si tenne a Roma l’anno precedente, egli esordisce registrando una chiara tendenza riscontrabile all’interno della produzione intellettuale dell’ultimo secolo sulla storia del pensiero medievale: quella di descrivere il Medioevo come *«peuplé de philosophes plutôt que de théologiens»*<sup>76</sup>. Per comprendere questo fenomeno, Gilson propone ragioni di natura sia dogmatica che storica. Le prime avrebbero la loro causa remota nel diciassettesimo secolo, un periodo a partire dal quale la filosofia, in quanto disciplina, si rese completamente autonoma dalla teologia: tale processo di autonomizzazione avrebbe alimentato la tendenza a presentare la scolastica medievale come un sistema filosofico puro, da contrapporre agli altri sistemi filosofici puri che,

---

<sup>74</sup> *Ivi*, 25-26.

<sup>75</sup> *Ivi*, 44, enfasi nell’originale.

<sup>76</sup> É. GILSON, “Les recherches historico-critiques et l’avenir de la scolastique”, in A.A.V.V., *Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta congressus scholastici internationalis Romae anno sancto MCML celebrati*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1951, 133.



in un modo o nell'altro, le si opponevano<sup>77</sup>. Le seconde, invece, sottolineano come, proprio a causa del suddetto processo di autonomizzazione disciplinare, risultasse sempre meno agevole per uno storico della filosofia continuare ad ignorare il periodo medievale: troppo evidenti, infatti, le differenze intercorrenti tra la filosofia della Prima Modernità e quella Tardoantica. Differenze che spingono tosto Gilson ad affermare che «la métaphysique est sortie du moyen âge autre qu'elle n'y était entrée»<sup>78</sup>. Egli ci ricorda, inoltre, come la gerarchizzazione epistemologica comunemente accettata dai più grandi pensatori medievali fosse quella che Bonaventura ebbe modo di indicare nel suo *In Hexaëmeron*, ove il Dottore Serafico individuava quattro diverse grandi tipologie di scritti: al primo posto la Bibbia, efficace strumento di salvezza; essa è seguita dalle opere dei Padri della Chiesa, che del testo sacro offrono interpretazioni autorevoli; i padri sono a loro volta seguiti dai commentari alle *Sentenze*, composti dai teologi come strumento ermeneutico di quelli; da ultimo, gli scritti filosofici, come strumento ermeneutico di quelli teologici<sup>79</sup>. Proprio a fronte della presa coscienza, da parte degli storici della filosofia, della esistenza nel Medioevo di questa condivisa gerarchizzazione, Gilson sottolinea con approvazione un altro fenomeno riscontrabile nella più recente produzione storiografica, in controtendenza rispetto a quello descritto in apertura del suo saggio: negli ultimi quarant'anni gli studi specialistici tendevano infatti ad operare una reintegrazione delle dottrine filosofiche all'interno di quei sistemi teologici, nei quali esse erano originariamente state collocate dai loro artefici<sup>80</sup>. Un altro elemento su cui egli riflette riguarda la recente presa di coscienza, da parte degli specialisti, delle peculiarità specifiche delle varie teologie medievali, di contro ad alcune proposte storiografiche che invece avevano sottolineato l'unitarietà dottrinale della scolastica. Tale differenziazione è secondo Gilson giustificabile attraverso quell'adagio, che sottolinea come la rispettiva diversità delle varie teologie sia dovuta alla diversa strumentazione

---

<sup>77</sup> *Ivi*, 133-134.

<sup>78</sup> *Ivi*, 134.

<sup>79</sup> *Ivi*, 135.

<sup>80</sup> *Ivi*, 135-136.

filosofica di cui esse fanno uso – *qualis in philosophia, talis in theologia*<sup>81</sup>. Ma ciò che a suo avviso si doveva imparare dalle più recenti ricerche storiografiche, è pure che la originalità specifica delle varie dottrine filosofiche concepite nel Medioevo sarebbe emersa proprio attraverso il loro reinserimento all'interno di quelle più ampie sintesi teologiche, di cui esse facevano parte<sup>82</sup>. L'adagio pocanzi citato deve dunque essere completato dalla sua controparte, che nel dettato gilsoniano recita: *qualis in theologia talis in philosophia*.

Le même fait peut s'exprimer de plusieurs manières. On peut dire, par exemple, que c'est dans sa fonction théologique que la pensée philosophique est alors devenue créatrice, ou que plus un maître est grand théologien, plus il est grand philosophe. Le fait seul importe, et c'est que les progrès décisifs de la philosophie occidentale au moyen âge se sont produits sur des points où l'*intellectus fidei* appelait en quelque sorte l'originalité. En même temps qu'elle justifie le *qualis in philosophia talis in theologia* du moyen âge, la recherche historique invite donc à le compléter par un *qualis in theologia talis in philosophia*, qui n'est ni moins vrai ni moins important. En fait, ce sont là deux formules de la même vérité, bien connue des théologiens eux-mêmes, car si la théologie est intellection de la foi, on ne saurait isoler l'intellection de la foi dont elle donne l'intelligence, ni la foi de l'intellection qu'elle cherche. Bref, c'est à son instrumentalité théologique même que la philosophie médiévale a dû sa fécondité<sup>83</sup>.

Nel tracciare alcune riflessioni di natura più teoretica, Gilson ci invita quindi a metterci all'ascolto di questa lezione della storia. Il futuro della scolastica le sarà roseo, se essa ripercorrerà le orme del sentiero tracciato dai grandi teologi medievali, i quali filosofarono nella fede. L'originalità di una futura metafisica scolastica sarà generata dal suo essere associata alla teologia. «Les vrais philosophes scolastiques seront toujours des théologiens»<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> *Ivi*, 136.

<sup>82</sup> *Ivi*, 137.

<sup>83</sup> *Ivi*, 137-138.

<sup>84</sup> *Ivi*, 142, enfasi nell'originale.

### 2.2.2. Jacques Maritain

Il primo saggio di Maritain che analizziamo – “De la notion de philosophie chrétienne” – ripropone, facendovi alcune aggiunte, un intervento alla Università di Lovanio risalente al dicembre del 1931, il quale a sua volta sviluppava la sua comunicazione del marzo del 1931 presso la Société Française de Philosophie<sup>85</sup>. Esso verrà in seguito ripubblicato, con l’aggiunta di una prefazione e di due lunghe note finali, come *De la philosophie chrétienne*, nel 1933<sup>86</sup>. In apertura, l’Autore tratteggia molto brevemente due grandi correnti di pensiero, che hanno offerto una interpretazione radicalmente diversa del rapporto tra filosofia e fede. La prima nega che la riflessione filosofica possa articolarsi a prescindere dalla fede, ed interpreta come «une sorte de blasphème» quella operazione che vuole distinguere tra «sagesse purement naturelle» e «sagesse du Saint-Esprit»: come esempio in tal senso, Maritain indica la riflessione di alcuni pensatori russi, per i quali la fede sarebbe in grado di modificare la natura stessa della speculazione filosofica<sup>87</sup>. La seconda, invece, sostiene la rilevanza solamente estrinseca della filosofia nei confronti della fede: per i pensatori razionalisti, così come per alcuni neotomisti, quella di filosofia cristiana sarebbe dunque una nozione «bâtarde, et qui ne peut soutenir l’analyse»<sup>88</sup>. Ricollegandosi alla operazione di ricostruzione storica eseguita da Gilson ne *L’esprit de la philosophie médiévale* Maritain, sposando sostanzialmente la tesi dell’amico e collega, vuole ora offrire una proposta risolutiva di natura dottrinale sulla *querelle* circa la validità o meno di detta espressione. Dopo aver criticato le posizioni di Bréhier e di Blondel, l’Autore introduce una distinzione ai suoi occhi fondamentale per dipanare la questione: quella tra natura e stato della filosofia, ovvero tra suo ordine di specificazione ed ordine di esercizio. «Je dis qu’il faut distinguer la *nature*

---

<sup>85</sup> J. MARITAIN, “De la notion de philosophie chrétienne”, «Revue néo-scholastique de philosophie» 34 (1932) 153-186.

<sup>86</sup> Cfr. J. MARITAIN, “De la philosophie chrétienne”, in JACQUES ET RAÏSSA MARITAIN, *Œuvres complètes*, Volume V, Édition publiée par le *Cercle d’Études Jacques et Raïssa Maritain*, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse – Éditions Saint-Paul, Paris 1982, 227-316. Le due note sono dedicate rispettivamente alla natura dell’apologetica ed alla filosofia morale.

<sup>87</sup> J. MARITAIN, “De la notion de philosophie chrétienne”, cit., 153.

<sup>88</sup> *Ivi*, 154.

de la philosophie, ou ce qu'elle est en elle-même, et l'*état* où elle se trouve de fait, historiquement, dans le sujet humain, et qui se rapporte à ses conditions d'existence et d'exercice dans le concret»<sup>89</sup>. Una analisi della natura della filosofia è per Maritain eseguibile grazie alla operazione mentale nota in ambiente filosofico come *abstractio formalis*, attraverso la quale si astrae la particolare realtà in esame dagli individui concreti che se ne fanno «portatori» («porteurs») <sup>90</sup>. L'Autore precisa subito che la distinzione appena operata non si applica però alle scienze «in senso stretto». Nei loro riguardi, infatti, il pensiero potrà conoscere solamente due stati – quello di «incultura» e quello di «cultura» –; l'influenza su di esse da parte delle varie avvicindantesi «condizioni storiche» sarà solo estrinseca, ed accidentale: «on pourra bien parler de “la mathématique grecque” ou de la “logique hindoue”, ces dénominations restent en somme toutes matérielles» <sup>91</sup>. La distinzione maritainiana si applicherebbe invece a quell'area del sapere che egli rubrica come saggezza, e di conseguenza alla filosofia, che per lui rientra proprio in questo campo. La natura dell'impresa filosofica viene definita nella scia della classica lezione tommasiana. La filosofia, disciplina impegnata nell'indagine di quegli oggetti che di per sé sono investigabili con le sole forze della umana ragione, è *perfectum opus rationis*: «quelque conception qu'on se fasse de la philosophie, si l'on ne tient pas le domaine philosophique pour accessible de soi aux seules forces naturelles de l'esprit humain, on ne définit pas la philosophie, on la nie»<sup>92</sup>. Le conseguenze di questa concezione di filosofia sulla espressione in esame sono teoreticamente molto rilevanti. Innanzitutto, a prescindere dal suo essere pagano o cristiano, un pensatore impegnato a filosofare farà uso di una strumentazione concettuale squisitamente razionale; inoltre, la specificazione di una filosofia in senso cristiano non potrà assestarsi ad un livello fondamentale-essenziale: «en tant même que philosophie, *reduplicative ut sic*, elle n'est dépendante de la foi chrétienne ni dans son objet, ni dans ses principes, ni dans ses méthodes»<sup>93</sup>. Ciò detto, Maritain

---

<sup>89</sup> *Ivi*, 160, enfasi nell'originale.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Ivi*, 161.

<sup>92</sup> *Ivi*, 162.

<sup>93</sup> *Ivi*, 163.

formula un *caveat* decisivo ai fini di una esatta comprensione della sua proposta. Egli ci invita infatti a non dimenticare che la nozione di filosofia fin qui considerata è solo una «astrazione»; tale astrazione, se materializzata, e cioè se concepita come effettivamente esistente in questi termini, si rivelerebbe essere un «monstre idéal»<sup>94</sup>: questo, in buona sostanza, l'errore di quei razionalisti e neotomisti dai quali tanto Gilson quanto Maritain vogliono prendere le distanze<sup>95</sup>. L'errore che Maritain attribuisce ad alcuni pensatori cristiani, nel contesto storico-filosofico che egli inquadra richiamandosi a figure quali Guillaume du Vair, Charron e Cartesio, sarebbe stato quello di aver concepito «un homme de la pure nature chargé de philosopher, auquel serait surajouté un homme des vertus théologiques chargé de mériter le ciel»<sup>96</sup>. La seguente coerentizzazione di tale scenario, per mano di pensatori «razionalisti non cristiani», consistette nella eliminazione del “secondo” uomo, e nella maturazione della persuasione secondo la quale «pour philosopher comme il faut, c'est-à-dire selon les exigences de la raison, il faut ne croire qu'à la raison, autrement dit n'être que philosophes»<sup>97</sup>. Maritain vede in tale operazione la sostituzione del filosofo con una ipostatizzazione (*Hypostasierung*) della filosofia: tale sostituzione, però, finirebbe per privare l'uomo che filosofa di una esistenza autenticamente umana. Il commento di Maritain a queste mosse teoriche è laconico: al venir meno dell'uomo, viene meno anche la filosofia. È quindi necessario contemperare, e valorizzare, lo stato concreto in cui un filosofo si trova ad operare. In tale contesto, la convinzione di un credente è che la grazia predicata dal messaggio cristiano compia nell'uomo una operazione di elevazione soprannaturale, da un lato permettendogli di conoscere verità alla ragione inaccessibili, e dall'altro aiutandola a conoscere meglio anche le verità di ordine naturale – attraverso aiuti sia interni che esterni – generando in buona sostanza «un régime nouveau pour l'intelligence humaine»<sup>98</sup>. Tale novità avrebbe conseguenze significative anche in campo filosofico – conseguenze a suo dire valutabili da un punto di vista razionale,

---

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> *Ivi*, 163-164.

<sup>98</sup> *Ivi*, 165.

mediante la formulazione di un giudizio sul loro valore. Si tratta quindi di valorizzare lo stato cristiano in cui si trova una filosofia articolata da un cristiano, indicandone le caratteristiche teoreticamente più rilevanti. In primo luogo, dalla riflessione cristiana la filosofia riceverà degli “apporti obiettivi”. Si tratta innanzitutto e principalmente di alcune categorie concettuali le quali, pur essendo di per sé di pertinenza filosofica, non erano però state indagate e valorizzate appieno prima dell’avvento del cristianesimo. Gli esempi scelti sono classici: il concetto di creazione; il concetto di una natura aperta ad un compimento per mano di un ordine soprannaturale che la eccede; l’idea di Dio come *Esse subsistens*; l’idea di peccato come offesa a Dio<sup>99</sup>. Per Maritain si può dunque parlare di un vero e proprio «apport positif»<sup>100</sup> della rivelazione cristiana alla ragione: egli si allinea quindi al suo collega medievista, sposando la formula gilsoniana che vuole la «révélation génératrice de raison»<sup>101</sup>. Maritain puntualizza però subito come tale espressione, «prise dans toute sa force», riguardi la teologia piuttosto che la filosofia; nondimeno, una sua contestualizzazione filosofica avrebbe il pregio di evidenziare specificamente quelle realtà rivelate che possono essere approcciate anche attraverso una indagine squisitamente razionale: «et une fois son attention attirée sur ces éléments, la philosophie les scrute selon son ordre à elle, qui est un ordre ascendant»<sup>102</sup>. Maritain annovera inoltre, tra gli apporti obiettivi, quelli che la filosofia potrà ricevere grazie alla sua vicinanza con la teologia rivelata, quando quest’ultima ne utilizzi strumentalmente per tentare una migliore comprensione dei misteri cristiani; anche in questo caso l’esempio è classico, e riguarda gli stimoli ricevuti dalla teologia trinitaria e dalla cristologia ad approfondire filosoficamente le tematiche legate alla nozione metafisica di persona<sup>103</sup>. Inoltre, secondo Maritain un ambiente cristiano offrirà alla attività del filosofo anche alcuni «rafforzamenti soggettivi»<sup>104</sup>, dovuti sostanzialmente alla influenza positiva che la fede e la teologia

---

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> *Ivi*, 166.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *Ivi*, 168.

<sup>104</sup> *Ivi*, 170.

eserciterebbero sull'*habitus* filosofico del credente: esse cioè sosterebbero il filosofo cristiano nella sua indagine, e gli permetterebbero di aderire più saldamente a quelle verità cui giungerà attraverso il proprio metodo razionale; inoltre la filosofia, collocata ad un livello inferiore, nel contesto della gerarchizzazione cristiana dei saperi, rispetto a quello teologico ed a quello che tale tradizione religiosa definisce come la saggezza infusa, vedrà orientato il suo costitutivo afflato mistico proprio verso quei saperi superiori<sup>105</sup>. Infine, secondo Maritain anche la cosiddetta *gratia sanans* – concetto teologico che esprime l'aiuto divino alla natura umana "ferita" dal peccato – permetterebbe all'*habitus* filosofico di operare meglio. In sintesi, e metaforicamente, la fede sarebbe per lui paragonabile ad una stella, che orienterebbe la riflessione filosofica pur rispettandone la autonomia.

En définitive on comprend que ce n'est pas seulement du côté des objets proposés, mais aussi du côté de la vitalité de l'intelligence, et de ses inspirations les plus profondes, que l'état de la philosophie a été changé, et élevé, par le christianisme. C'est à tous ces titres qu'il faut dire que la foi guide ou oriente la philosophie, *veluti stella rector*, sans léser pour cela son autonomie, car c'est toujours selon ses lois propres et ses principes propres, et en vertu des seuls critères rationnels, que la philosophie juge des choses, même des choses qui, bien que naturellement accessibles à la seule raison, ne seraient pas, de fait, reconnues ou gardées sans mélange d'erreur par la raison, si celle-ci n'était à la fois rendue attentive à leur existence, et rendue plus forte elle-même par une sorte de continuité vitale avec des lumières supérieures<sup>106</sup>.

Nel formulare alcune conclusioni, ed alla luce della distinzione operata tra natura e stato della filosofia, Maritain registra come la formula in esame indichi non una semplice essenza, quanto piuttosto un «complesso», e cioè «une essence prise sous un certain état»<sup>107</sup>. Da qui deriverebbe quell'elemento di imprecisione che è comunque da ascrivere all'espressione "filosofia cristiana". Nondimeno, la caratterizzazione della filosofia come cristiana rimane per lui di natura intrinseca; affermando ciò, egli sottoscrive ancora una volta il pensiero di Gilson, riportandone ora quel passaggio che

---

<sup>105</sup> *Ivi*, 171.

<sup>106</sup> *Ivi*, 171-172.

<sup>107</sup> *Ivi*, 172.

sostiene come «les deux ordres» – ragione e fede – «restent distincts, bien que la relation qui les unit soit intrinsèque»<sup>108</sup>. Maritain ribadisce inoltre un altro punto centrale della propria argomentazione: la sua preoccupazione, nel momento in cui si tratta di vagliare la validità di una filosofia, non è che essa sia cristiana quanto piuttosto, nel rispetto dei propri canoni di scientificità, che sia vera<sup>109</sup>. In linea con questa posizione epistemologica, egli prosegue a riflettere sul rapporto tra teologia e filosofia. Tutte quelle indagini sul pensiero medievale che non le distinguano con la necessaria precisione vengono recisamente criticate. Ciò perché non è a suo dire possibile non tenere come indiscutibile il fatto che «la théologie a un object, une lumière, une méthode entièrement différents de ceux de la philosophie. Elle est enracinée dans la foi, elle argumente par l'autorité de la parole révélée et procède *ex Causa prima*, elle a pour object le révélé lui-même, qu'elle cherche à élucider rationnellement»<sup>110</sup>. Inoltre, la preclara formula che dichiara il ruolo ancillare della riflessione filosofica nei confronti di quella teologica (*philosophia ancilla theologiae*), secondo la posizione scolastica è da intendersi come la designazione specifica del ruolo che la filosofia ricopre in un contesto già esplicitamente teologico: la prima, cioè, avrà il ruolo di ancella della seconda, quando essa venga usata strumentalmente per eseguire indagini di natura comunque teologica. Le famose immagini metaforiche elaborate da Maritain a tale proposito tratteggiano la filosofia come una ancella che non è una «serva»; come un «segretario di Stato», e non come una «schiava»<sup>111</sup>. La filosofia però, se considerata a prescindere da un suo coinvolgimento nella riflessione teologica, è propriamente, ed a tutti gli effetti, «libera»<sup>112</sup>. Degna di nota, inoltre, la maritainiana precisazione terminologico-concettuale che sostiene la cruciale diversità tra «distinzione» e «separazione»: distinguere non comporta *eo ipso* separare. Al contrario, «une fois reconnue la distinction de nature entre philosophie et théologie, rien ne s'oppose à ce que la pensée, en

<sup>108</sup> É. GILSON, citato in *ivi*, 172-173.

<sup>109</sup> J. MARITAIN, «De la notion de philosophie chrétienne», cit., 173.

<sup>110</sup> *Ivi*, 175-176.

<sup>111</sup> *Ivi*, 176.

<sup>112</sup> *Ibidem*.



possession des deux disciplines, passe d'un seul mouvement concret de l'une à l'autre»<sup>113</sup>.

A questo punto della trattazione, Maritain introduce quella che è senz'ombra di dubbio la tesi più controversa tra quelle che caratterizzano la sua proposta sulla filosofia cristiana. Essa riguarda un ramo specifico della speculazione filosofica: la filosofia morale. Tale disciplina, impegnata nello studio e nella razionalizzazione dell'agire pratico umano, non può a suo dire non tenere nella dovuta considerazione che anche per quanto riguarda l'umano sia necessario operare quella medesima distinzione già articolata per tratteggiare l'impresa filosofica genericamente intesa: quella tra sua natura e suo stato. L'uomo infatti, secondo Maritain, ha da essere caratterizzato alla stregua di un essere «*naturel* par son essence, mais dont l'*état* n'est pas purement naturel et dépend de l'ordre surnaturel»<sup>114</sup>. E aggiunge: «l'homme n'est pas dans l'état de nature pure, il est déchu et racheté»<sup>115</sup>. Distinzione tra natura e soprannatura, tra natura pura, natura caduta e sanata: ci troviamo dinnanzi ad una terminologia e ad un contesto esplicitamente teologici, secondo la concezione della antropologia teologica cristiana. Da tale caratterizzazione dell'*anthropos* l'etica non potrebbe prescindere poiché, a monte di essa, questa disciplina non sarebbe nella condizione di poter comprendere appieno il proprio oggetto di studio, nello stato esistenziale concreto – “caduto” e “riscattato” – che di fatto lo definisce. Essa quindi, in ordine al conseguimento di una comprensione completa e soddisfacente dell'uomo, avrebbe necessariamente bisogno di riferirsi ed appoggiarsi alla teologia: «l'éthique en tant qu'elle travaille sur l'homme dans son état concret, dans son être existentiel, n'est pas une discipline purement philosophique. De soi elle relève de la théologie, ou pour s'y intégrer, ou au moins pour s'y subalterner»<sup>116</sup>. La problematicità di tale idea maritainiana è stata ripetutamente sottolineata da molti suoi autorevoli esegeti. Essa emerge chiaramente anche nel frasario che egli sceglie per caratterizzare l'etica, ed il suo rapporto col sapere teologico: per

---

<sup>113</sup> *Ivi*, 177.

<sup>114</sup> *Ivi*, 178, enfasi nell'originale.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, cit., 263.

lui, infatti, la «philosophie pratique [...] reste philosophie, procédant selon le mode propre de la philosophie, mais [...] n'est pas purement philosophie et [...] doit être nécessairement une philosophie surélevée, une philosophie subalternée à la théologie»<sup>117</sup>. Questa sua condizione di subalternazione alla teologia la compirebbe in quanto filosofia morale: ci troveremmo in questo modo di fronte a quella che Maritain – forgiando un'altra nota espressione – definisce una «philosophie pratique adéquatement prise»<sup>118</sup>.

Quale però il senso – ci chiediamo – di una filosofia morale che, pur volendo continuare a procedere secondo il metodo razionale che dovrebbe caratterizzarla in quanto disciplina filosofica, sia al contempo sopraelevata dalla e subalternata alla teologia? La contaminazione teologica che, in questo caso specifico, Maritain finisce per operare ci pare marchiana. Tale proposta, nel momento stesso in cui si istituisce, sembra a tutti gli effetti auto-escludersi da un contesto epistemologico che voglia invece rispettare le necessarie distinzioni metodologiche tra sapere naturale e sapere rivelato, anche quando sotto indagine si decida di porre l'umano agire.

Maggiore cautela metodologica è invece da Maritain riservata alla metafisica, per la quale vale piuttosto quanto esposto nelle precedenti sezioni del saggio. Circa la riflessione squisitamente teoretica egli, da un lato ricorda l'interesse che essa ad ogni modo, seppure indirettamente, rivolge alla filosofia morale<sup>119</sup>; dall'altro, ne richiama il costitutivo carattere di incompletezza, che per quanto la riguarda consisterebbe nella impossibilità di conoscere appieno, con le sole proprie forze speculative, quella causa prima alla quale, al culmine delle sue indagini, approderebbe. Quello della piena *visio Dei* è un desiderio che renderebbe dunque l'impresa metafisica «*naturaliter christiana*»<sup>120</sup>, e cioè aperta all'accoglimento di quel messaggio che solo, secondo la tradizione sapienziale cristiana, potrebbe compiere tale suo anelito.

---

<sup>117</sup> *Ivi*, 264.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> J. MARITAIN, “De la notion de philosophie chrétienne”, cit., 180.

<sup>120</sup> *Ivi*, 181.

La questione della filosofia cristiana ricompare in un saggio risalente al 1935: *Science et sagesse*<sup>121</sup>. Esso riprende, ampliandoli, i testi che l'Autore aveva utilizzato, in occasione di una serie di tre lezioni tenute un anno prima presso l'Angelicum di Roma<sup>122</sup>. Il terzo capitolo, intitolato "La philosophie dans la foi", è dedicato ad una legittimazione teoretica della filosofia cristiana. Si tratta, nota Maritain rievocandola, di una espressione che tuttavia non lo convince, poiché potenzialmente foriera di una serie di malintesi da evitare: essa infatti «risque d'évoquer dans les esprits [...] je ne sais quelle hybridation ou atténuation de la philosophie par le christianisme, je ne sais quel enrôlement de la philosophie dans une confrérie pieuse ou dans un parti dévot»<sup>123</sup>. Ciononostante, l'uso che Leone XIII ne fa nella *Aeterni Patris* rispecchierebbe quanto Maritain stesso intende veicolare attraverso detta espressione, e cioè l'idea di una filosofia «non pas atténuée ou enrôlée, mais libre, mais la philosophie même, placée dans le climat de la foi (explicite) et de la grâce baptismale»<sup>124</sup>. Ciò detto, egli procede a richiamare le grandi categorie concettuali elaborate nel saggio appena esaminato: le due distinzioni tra natura e stato della filosofia da un lato e, nel contesto del secondo, la individuazione dei contributi specifici che alla riflessione filosofica offre il cristianesimo, contributi che vengono caratterizzati come apporti obiettivi e rafforzamenti soggettivi; infine, Maritain riafferma la necessità di distinguere tra riflessione filosofica teoretica e pratica, per evidenziare la a suo dire necessaria subordinazione della seconda alla teologia (morale)<sup>125</sup>. Egli, nello specificare ulteriormente il senso delle distinzioni che ha ritenuto introdurre, intreccia un dialogo serrato con le posizioni di altri importanti protagonisti della *querelle*: Blondel, Masnovo, Sertillanges. Rispondendo alle critiche di quest'ultimo, che gli rimproverava di mantenere una «dissimmetria»<sup>126</sup> tra i due tipi di filosofia, teoretica e morale, per quanto riguarda il loro inquadramento come

---

<sup>121</sup> J. MARITAIN, *Science et sagesse*, in JACQUES ET RAÏSSA MARITAIN, *Œuvres complètes*, Volume VI, Édition publiée par le *Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain*, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse – Éditions Saint-Paul, Paris 1984, 15-250.

<sup>122</sup> *Ivi*, 15.

<sup>123</sup> *Ivi*, 86.

<sup>124</sup> *Ivi*, 87.

<sup>125</sup> Cfr. *ivi*, 87-89.

<sup>126</sup> *Ivi*, 107.

filosofie cristiane, dissimmetria consistente nel fatto che la prima sarebbe per Maritain cristiana solo per quanto riguarda il suo stato, mentre la seconda lo sarebbe per quanto riguarda sia il suo stato che il suo oggetto specifico – l'uomo “decaduto” –, Maritain risponde ribadendo la importanza, anche in questo contesto, di operare la distinzione tomista tra tali tipologie di filosofia, quella speculativa e quella pratica <sup>127</sup>. Contestualizzando le due filosofie cristiane all'interno della sua più ampia cornice epistemologica, che vuole il sapere filosofico subordinato a quello teologico ed a quello infuso, l'Autore denuncia nuovamente, come nel caso della espressione “filosofia cristiana”, la propria insoddisfazione per il termine adottato: subordinazione<sup>128</sup>. Esso, a suo dire, rimane tecnicamente corretto, ma porta seco alcune valenze negative, che rischiano di squalificarlo agli occhi del lettore comune. Egli ne propone dunque la sostituzione con quelli di «infravalenza» o di «infraposizione» («*infravalence* ou *infraposition*»<sup>129</sup>), i quali invece avrebbero il merito di dichiarare «*simplement une certaine situation dans l'échelle des valeurs, sans aucune imagerie tant soit peu humiliante*»<sup>130</sup>. Quando però si tratta di tornare specificamente, e per esteso, sulla caratterizzazione suppostamente cristiana dei due tipi di filosofia qui esaminati, Maritain mostra come, in realtà, la cosiddetta infravalenza o infraposizione sia in buona sostanza da predicare solo della filosofia speculativa, e non di quella pratica. Quest'ultima infatti, per il motivo già esposto – la natura del suo oggetto proprio –, deve piuttosto venire considerata come «subalternata» («*subalternée*») alla impresa teologica<sup>131</sup>. Solo in questo modo essa sarà considerabile una «*philosophie morale adéquatement prise*»<sup>132</sup>.

---

<sup>127</sup> Cfr. *ivi*, 107-108.

<sup>128</sup> *Ivi*, 108.

<sup>129</sup> *Ivi*, 109, enfasi nell'originale.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> *Ivi*, 114. Maritain argomenta nuovamente la sua posizione a tale riguardo in questi termini: «un savoir proprement et absolument dit des actes humains, une éthique purement et simplement vraie [...] ne peut pas faire abstraction des conditions existentielles fondamentales et universelles imposées à l'homme ici-bas, elle n'est donc possible de fait que si la véritable fin assignée de fait à la vie humaine et les conditions concrètes, l'état de fait où la nature humaine est existentiellement placée par rapport à cette fin sont connus. Et quelle science les connaît en réalité, sinon la théologie? Impossible de se soustraire ici au résultats de l'irruption de la foi dans les structures de notre connaissance. Car selon les certitudes de la foi cette fin est surnaturelle, c'est la vision de Dieu; et cet état existentiel – de nature tombée ou de nature réparée – relève de l'ordre surnaturel. Une philosophie

Una panoramica sulla concezione maritainiana della filosofia cristiana non può non tenere in considerazione quanto articolato negli ultimi suoi scritti, raccolti sotto il titolo di *Approches sans entraves*<sup>133</sup>. Per una breve ricostruzione dei contenuti relativi alla tematica che ci interessa, ci rifaremo alle puntuali analisi offertene da Virgilio Melchiorre e da Mauro Grosso. Entrambi, rispettivamente nel saggio dedicato a “L’idea di filosofia cristiana in Jacques Maritain” e nel capitolo VII di *Alla ricerca della verità*, notano come, nello scritto della silloge intitolato “En suivant de petits sentiers”, Maritain proponga una ridefinizione di ciò che l’espressione “filosofia cristiana” voleva per lui originariamente indicare<sup>134</sup>. A questo punto del suo percorso riflessivo infatti nelle parole di Maritain – che riportiamo in originale – tale espressione «ne vaut rien non plus»: essa sarebbe dunque da sostituire con quelle, a suo dire più adeguate, che la definiscono piuttosto come «la philosophie comme plénièrement telle» ovvero come «la philosophie allant de l’avant», da leggersi in contrapposizione, rispettivamente, a «la philosophie comme simplement telle» ed a «la philosophie trébuchante»<sup>135</sup>. Grosso individua il «fondamento speculativo» di questa operazione di rinominazione in un *post-scriptum* ad un altro saggio di *Approches*: “Réflexions sur le savoir théologique”<sup>136</sup>. In questa sede, infatti, Maritain parla della filosofia cristiana nei termini di una «philosophie affranchie», di una «philosophie prise plénièrement comme

---

morale purement naturelle et adéquate à l’agir humain *aurait pu* exister comme l’état de nature pure aurait pu exister, elle n’existe pas plus que celui-ci. De fait, à raison d’événements proprement *capitaux* pour le genre humain et pour la nature humaine, qui sont la création de l’homme dans l’état de grâce adamique, la chute et la rédemption, les vérités théologiques sont indispensables à la pleine constitution de l’éthique, l’objet moral n’est adéquatement connu qu’à la lumière de ces vérités»; *ivi*, 115-116, enfasi nell’originale.

<sup>132</sup> *Ivi*, 117, enfasi nell’originale.

<sup>133</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Ouvrage publié par le Cercle d’études Jacques et Raïssa Maritain, Préface par Ernst R. Korn, Fayard, Paris 1973.

<sup>134</sup> V. MELCHIORRE, “L’idea di filosofia cristiana in Jacques Maritain”, in V. POSSENTI (a cura di), *Jacques Maritain oggi*, Atti del Convegno internazionale di studio promosso dall’Università cattolica nel centenario della nascita, Milano, 20-23 ottobre 1982, Introduzione e cura di Vittorio Possenti, 177, riedito in V. MELCHIORRE, *Figure del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 1994, 181-212; M. GROSSO, *Alla ricerca della verità. La filosofia cristiana in É. Gilson e J. Maritain*, Prefazione di Piero Viotto, Città Nuova, Roma 2006, 202.

<sup>135</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, cit., 507.

<sup>136</sup> M. GROSSO, *Alla ricerca della verità*, cit., 202.

telle»<sup>137</sup>. La filosofia, cioè, sarebbe da considerarsi come affrancata grazie al ruolo che la fede rivestirebbe nel credente impegnato a riflettere: essa infatti, nel dettato maritainiano, «députe la raison du philosophe à l'unique recherche de la Vérité, la délivrant de la sujétion au monde et de toute servilité envers les modes du temps»<sup>138</sup>. Grosso non manca nondimeno di registrare, nel prosiegua di questo stesso brano, il mantenimento da parte sua delle posizioni che egli aveva in passato sottoscritto, circa l'indipendenza metodologica della filosofia nei confronti della teologia (eccezion fatta per il caso della filosofia morale)<sup>139</sup>. Ma d'altro canto, nota Grosso, in chiusura di “De la vérité” – la cui ultima sezione tratta proprio “De la philosophie chrétienne”<sup>140</sup> – Maritain, dopo aver definito l'impresa filosofica cristiana alla stregua di una «“associée à la recherche” théologique» sostiene che essa, «après avoir travaillé de son mieux les problèmes en question, les amène sous le regard du théologien, auquel il appartient de juger d'eux en dernier ressort»<sup>141</sup>. Grosso affianca alla indicazione metodologica di tale passaggio, nel quale si afferma esplicitamente come la parola finale di ogni indagine di filosofia cristiana spetti alla teologia, anche il seguente brano – tratto da “Réflexions sur le savoir théologique” – che egli interpreta come un passo ulteriore della elaborazione epistemologica maritainiana.

Mais ce n'est pas seulement pour remplir du mieux possible sa fonction de *research worker* au service de la théologie que le philosophe chrétien se doit d'aborder dans sa perspective et son “objectalité” propres les questions qui relèvent de la théologie. La chose va beaucoup plus loin [...] Ce qui est essentiel, c'est qu'elle est requise par la philosophie elle-même quand elle est affranchie – en d'autres termes par la philosophie prise comme plénièrement telle –, dès lors que celle-ci prend, et le plus tôt possible, totalement conscience d'elle-même et du parcours qu'elle a à accomplir. Car elle est une *sagesse*, et a affaire à l'être même, ce qui lui demande de passer au-delà des limites de

<sup>137</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, cit., 320, enfasi nell'originale.

<sup>138</sup> *Ibidem*.

<sup>139</sup> M. GROSSO, *Alla ricerca della verità*, cit., 203-204.

<sup>140</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, cit., 75-76.

<sup>141</sup> *Ivi*, 76.

son objet formel, pour embrasser dans son domaine des points à scruter qui s'étendent aussi loin que l'être<sup>142</sup>.

Ci troviamo ora di fronte ad un vero e proprio «allargamento di prospettiva» rispetto a quanto era stato avanzato nelle produzioni maritainiane classiche sull'argomento<sup>143</sup>. Negli scritti che compongono *Approches* infatti – nota Grosso allineandosi alla ermeneutica proposta da Melchiorre<sup>144</sup>, e richiamando direttamente le parole di Maritain – è la filosofia in quanto tale, e non solo quella morale, ad avere a che fare «dès le départ [...] à un degré ou un autre, et d'une manière ou d'une autre, à des matières qui sont à la fois philosophiques et théologiques»<sup>145</sup>.

Per comprendere meglio questi passaggi è necessario seguire l'indicazione di Maritain stesso il quale, nel medesimo *locus*<sup>146</sup>, rimanda alla proposta brevemente articolata dal suo allievo Ernst R. Korn (pseudonimo di Heinz R. Schmitz, 1936-1982) all'interno della prefazione ad *Approches*<sup>147</sup>. Questi, nel ricordare come l'oggetto formale della filosofia sia l'essere, studiato mediante i lumi della ragione naturale, non manca al contempo di sottolineare di tale essere la «ampleur infinie»: una ampiezza che contempera anche quei «degrés supérieurs» di essere dei quali riceviamo notizia dalla fede<sup>148</sup>. La filosofia dunque, considerata secondo l'indicazione di Maritain alla stregua di una saggezza, è chiamata ad interessarsi anche a tali ordini superiori, proprio perché pure essi sono – e cioè proprio perché essi sono essere. Afferma infatti Korn: «l'idée que nous soutenons est que le domaine de la philosophie s'étend, parce qu'elle est une sagesse, beaucoup plus loin que son objet formel, et embrasse, pour une recherche conjecturale, tout ce qui dans les trésors de l'être est accessible à notre esprit grâce à d'autres modes de savoir»<sup>149</sup>. Per meglio veicolare il contenuto teoretico della sua proposta, Korn evoca l'immagine di un

---

<sup>142</sup> *Ivi*, 322-323, enfasi nell'originale.

<sup>143</sup> M. GROSSO, *Alla ricerca della verità*, cit., 205.

<sup>144</sup> Cfr. V. MELCHIORRE, "Introduzione", in J. MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1978, 7-17.

<sup>145</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, cit., 323.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

<sup>147</sup> E. R. KORN, "Préface", in J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, cit., VII-XXVII.

<sup>148</sup> *Ivi*, XVII.

<sup>149</sup> *Ivi*, XVIII.

giardiniere nel suo giardino. Il giardiniere impegnato nella cura della vegetazione che vi cresce, e cioè il filosofo che filosofa, sa bene che oltre il recinto si estende «la Nature entière, avec ses forêts, ses montagnes, ses neiges, ses océans»<sup>150</sup>: una estensione che la metafora vuole affidata alla cura dei teologi e degli angeli (!). Orbene, secondo questa immagine, il filosofo impegnato nella esecuzione di una filosofia “plenariamente tale” non solo sarebbe legittimato, ma anzi chiamato ad addentrarsi in tali territori, per esplorarli in quanto filosofo. Una filosofia così configurata, per il suo rapporto di continuità con la teologia, può essere secondo Korn definita come «teo-filosofia»; oppure, per la centralità che la questione dell’essere, nelle sue varie forme, vi occupa, come «*Seinsphilosophie*»<sup>151</sup>.

Si tratta però di una visione che, nonostante le rassicurazioni avanzate dal suo propugnatore<sup>152</sup>, ci sembra rimanere inevitabilmente avvolta in un denso alone di equivocità: in che senso, esattamente, un filosofo potrà avventurarsi in territori teologici senza dismettere *eo ipso* il suo ruolo, che è quello di un pensatore guidato dal solo lume della ragione? In quali termini un filosofo cristiano potrà affrontare questioni e problematiche che riguardano regioni dell’essere la cui esistenza gli è annunciata dalla riflessione teologica, mantenendo al contempo intatta la propria metodologia squisitamente razionale?<sup>153</sup> E perché mai tale intrapresa risulterà necessaria per la buona riuscita di una riflessione filosofica in

---

<sup>150</sup> *Ivi*, XIX.

<sup>151</sup> Cfr. *ivi*, XXII-XXIV.

<sup>152</sup> «Qu’est-ce qui permet à la philosophie quand elle est prise comme plénièrement telle de porter son regard sur des objets qui relèvent formellement d’une science supérieure à la sienne? Ne sommes-nous pas engagés là dans une impossible querelle de compétence entre la philosophie et le savoir théologique? Non, il n’y a rien de tel ici, et poser ainsi le problème c’est fort mal comprendre les vues proposées. Car il est bien évident que seule la théologie a *compétence* pour se prononcer avec une certitude scientifique dans le domaine qui lui appartient, elle seule est *habilitée* à faire là œuvre de *science théologique*. Si le philosophe soumet au théologien ses vues propres sur telle ou telle question théologique, c’est à titre d’*hypothèse de recherche*. Cependant – et c’est là le point qui importe – une telle recherche est non seulement légitime, elle est nécessaire pour le travail philosophique lui-même»; *ivi*, XIX, enfasi nell’originale.

<sup>153</sup> A tale riguardo, non ci sembra affatto chiarire, ma anzi portare ulteriore confusione nella sua tesi, e per altro verso confermare il nostro scetticismo circa la effettiva bontà della visione epistemologica dell’ultimo Maritain, il seguente passaggio di Korn: «La réflexion du philosophe chrétien, lorsqu’il scrute (à l’occasion de son propre travail) tel ou tel point relevant de la théologie, est certes une *réflexion de caractère théologique*, mais sa façon d’approcher l’objet théologique, l’allure libre qui est la sienne en s’expliquant seul à seul avec celui-ci, bref sa *démarche* est toute différente de celle que *doit* suivre le *théologien* quand il veut faire œuvre de *science théologique*»; *ivi*, XXI-XXII, enfasi nell’originale.



quanto filosofica? Le evidenti problematiche insite nel modo maritainiano di interpretare il rapporto tra filosofia della prassi e teologia morale sembrano ora riproporsi, per insinuarsi, negli ultimissimi suoi scritti, anche all'interno del territorio della filosofia teoretica<sup>154</sup>.

### 2.3. Due dioscuri neoscolastici. Fernand Van Steenberghen e Amato Masnovo

La filosofia neoscolastica, fiorita in Europa a partire dalla seconda metà del diciannovesimo secolo, punta ad una riscoperta e riattualizzazione nello scenario filosofico-culturale contemporaneo del pensiero della grande scolastica medievale, in particolar modo di quello dell'Aquinate. I due ambiti accademici che tra Otto e Novecento fornirono il maggiore impulso in questa direzione furono l'Institut Supérieur de Philosophie di Lovanio, fondato da Désiré Mercier nel 1889 e l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, fondata da Agostino Gemelli nel 1921. Fernand Van Steenberghen (1904-1993) e Amato Masnovo (1880-1955), attivi rispettivamente a Lovanio ed a Milano, rappresentano eminentemente questa tradizione<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> Per una breve carrellata di alcune reazioni – vuoi positive vuoi negative – allo sviluppo della proposta maritainiana sulla filosofia cristiana rimandiamo a G. GALEAZZI, “Il problema della ‘filosofia cristiana’ in Jacques Maritain”, in R. CARMIGLIANI E P. RIZZUTO (a cura di), *Jacques Maritain protagonista del XX secolo*, Editrice Massimo, Milano 1984, 156-159. In questo scritto, Galeazzi si allinea alla posizione espressa dall'ultimo Maritain e da Korn.

<sup>155</sup> Alla scuola di Lovanio ha recentemente dedicato un saggio Herman Paul: “Vetera Novis Augere: Neo-Scholastic Philosophers and Their Concepts of Tradition”, in R. HEYNICKX E S. SYMONS (a cura di), *So What's New About Scholasticism? How Neo-Thomism Helped Shape the Twentieth Century*, Walter de Gruyter, Berlino 2018, 255-280; altri loci di riferimento per approfondire storia e linee guida dei lovaniensi sono G. VAN RIET, “Il cardinal Mercier e l'Istituto di Filosofia di Lovanio”, in E. CORETH, W. M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (a cura di), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. II: Ritorno all'eredità scolastica*, Edizione italiana a cura di Gaspare Mura e Giorgio Penzo, Città Nuova Editrice, Roma 1994, 264-296 e J. LADRIÈRE, “L'istituto di Lovanio nel XX secolo: L. De Raeymaeker, F. Van Steenberghen e altri”, in E. CORETH, W. M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (a cura di), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. II: Ritorno all'eredità scolastica*, cit., 626-648; per il contesto italiano si veda invece A. MOLINARO, “La neoscolastica italiana nel XX secolo (esposizione introduttiva)”, in E. CORETH, W. M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (a cura di), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. II: Ritorno all'eredità scolastica*, cit., 765-793.

### 2.3.1. Fernand Van Steenberghen

Ripercorreremo il pensiero del filosofo e teologo domenicano belga Fernand Van Steenberghen (1904-1993) sul concetto di filosofia cristiana attraverso una analisi tripartita della sua produzione tematica. Tale divisione è convenzionale: essa vuole infatti rendere più agevole il tragitto attraverso il dedalo di pubblicazioni, piuttosto che indicare una rigida compartimentazione del suo pensiero, il cui sviluppo invece, dai primi anni Trenta fino ai suoi ultimi giorni, ci è parso in buona sostanza armonico e coerente.

#### 2.3.1.1. Primo periodo. Agostino e Juvisy

Partiamo dalla seconda parte del lungo saggio che, a cavallo degli anni '32 e '33, egli aveva dedicato ad Agostino, in occasione di un bilancio critico e teoretico della enorme messe di pubblicazioni, prodotta all'epoca per la ricorrenza del quindicesimo centenario della morte del Santo di Ippona: "La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire"<sup>156</sup>. Esiste una filosofia vera e propria nel pensiero dell'Africano? Ed in caso di risposta affermativa, quali i suoi caratteri precipui? L'Autore segnala subito un «disaccordo» circa le risposte a tali interrogativi, e lo interpreta come la spia di concezioni fondamentali differenti, sul modo di intendere l'«oggetto e la missione della filosofia in generale»<sup>157</sup>. La strada che Van Steenberghen ci invita a percorrere con lui per dipanare la questione intende dunque indagare la concezione che Agostino stesso ebbe della propria filosofia<sup>158</sup>. Conosciamo bene l'*iter* travagliato che condusse l'Ipponense dai suoi primi incontri e coinvolgimenti con le grandi dottrine filosofiche della sua epoca –

---

<sup>156</sup> F. VAN STEENBERGHEN, "La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire", «Revue néo-scholastique de philosophie» 34 (1932) 366-387; ID., "La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire (suite)", «Revue néo-scholastique de philosophie» 35 (1933) 106-126; ID., "La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire (suite et fin)", «Revue néo-scholastique de philosophie» 35 (1933) 230-281.

<sup>157</sup> F. VAN STEENBERGHEN, "La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire (suite)", cit., 106.

<sup>158</sup> *Ivi*, 107.

soprattutto il neoplatonismo – al battesimo. Ma nella articolazione teorica del movimento concettual-esistenziale che porta dalla ragione alla fede, Agostino non mancò in ogni modo di difendere l'importanza della prima a monte della seconda, un'importanza ricapitolata dal preclaro motto *intellige ut credas*<sup>159</sup>. Questo lato dell'aforisma non sta affatto in contraddizione con l'altro, altrettanto famoso, che invita invece al movimento contrario e che, nella sua *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Gilson aveva interpretato quale chiave di lettura sintetica della intera filosofia agostiniana, sostenendo come «aucune partie de la philosophie augustinienne n'échappe [...] au *Credo ut intelligam*, pas même la preuve de l'existence de Dieu». La complementarità dei due momenti viene infatti sottolineata da Van Steenberghen indicando come – in riferimento a *De libero arbitrio* II, 2 –, l'atto di fede al quale Agostino invita per comprendere, sia non certo un cieco salto nel buio, quanto piuttosto un «acte raisonnable et prudent, car il s'appuie sur le témoignage des auteurs sacrés qui ont vécu avec le Christ»<sup>160</sup>. Egli aggiunge subito che effettivamente, in Agostino, il momento preambolare alla fede viene ridotto ad un «minimo»<sup>161</sup>. Tale minimo, però, non è da etichettare come «filosofia», né come «saggezza»: si tratta infatti di semplici «réflexions et observations faciles, accessibles à toutes les âmes de bonne volonté», e che possano preparare al meglio alla «vera filosofia», quella informata dalla fede<sup>162</sup>. Van Steenberghen segnala dunque il proprio disaccordo con la tesi di B. Romeyer, il quale aveva invece interpretato questo momento preambolare come una filosofia vera e propria<sup>163</sup>: le «ragioni sufficienti» per credere, antecedenti al momento di fede, possono benissimo non meritare l'appellativo di filosofia, né tantomeno di filosofia agostiniana.

In cosa consisteva dunque la vera filosofia, per Agostino? Il passaggio di *Contra Iulianum*, già evocato da Gilson, rimane fondamentale per comprenderne la natura: «Obsecro te, non sit honestior philosophia

---

<sup>159</sup> *Ivi*, 108.

<sup>160</sup> *Ibidem*.

<sup>161</sup> *Ivi*, 109.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

<sup>163</sup> B. ROMEYER, "Trois problèmes de philosophie augustinienne. A propos d'un livre récent", «Archives de philosophie» 7 (1929) 452-495.

gentium quam nostra christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine» (IV, 14, 72). I commenti di M. de Labriolle e di Gilson sono concordi nel sottolineare come la speculazione filosofica, in Agostino, si dipani sempre in un orizzonte di fede: essa, nelle parole del primo, «se soumet docilement à l'Eglise»<sup>164</sup>; così come, in quelle del secondo, «n'a voulu être et ne peut être qu'une exploration rationnelle du contenu de la foi», «débute par un acte d'adhésion à l'ordre surnaturel, qui libère la volonté de la chair par la grâce et la pensée du scepticisme par la révélation», e che, insomma, si rivela essere una «*philosophie chrétienne* qui soit philosophie en tant que chrétienne»<sup>165</sup>. Di più: come abbiamo visto sopra, per Gilson il pensiero di Agostino rappresenta la vera e propria pietra angolare di ogni filosofia che voglia dirsi cristiana: «pour être chrétienne en tant que philosophie, une philosophie sera augustinienne ou ne sera pas»<sup>166</sup>. Van Steenberghen cita anche altri studi, che si allineano alle interpretazioni appena esposte: *in primis*, quello di Maritain dedicato alla «sagesse augustinienne»<sup>167</sup>, nella quale «la foi précède et prépare universellement l'intelligence», ma anche i lavori tematici di Grabmann, Hendrickx, Jansen, d'Arcy e Galli<sup>168</sup>.

L'Autore, a questo punto, comincia ad elaborare le proprie riflessioni sulle ermeneutiche agostiniane brevemente esposte. Egli segnala subito due elementi di importanza capitale. Il primo: la concezione di filosofia sin qui evocata si discosta di molto (è «très différente») da quella comunemente intesa. Il secondo: tale concezione, d'altra parte, somiglia molto alla teologia (presentando con essa «des affinités étroites»)<sup>169</sup>. A fronte di queste puntualizzazioni, la domanda che ci si deve porre riguarda dunque la legittimità, o meno, di tentare una operazione potenzialmente problematica, come quella di (cercare di) interpretare il pensiero del Santo applicandovi le nostre categorie concettuali – filosofia e teologia –, distinguendo dunque quanto, nella riflessione agostiniana, compare come non distinto. Tale

<sup>164</sup> F. VAN STEENBERGHEN, "La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire (suite)", cit., 110.

<sup>165</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>166</sup> *Ivi*, 111.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> *Ivi* 112.

<sup>169</sup> *Ibidem*.

operazione di disgiunzione del momento filosofico da quello teologico, nota Van Steenberghen, è certamente «delicata»<sup>170</sup>; ma essa riguarda anche l'analisi del pensiero di moltissimi altri medievali, e tra loro alcuni giganti del periodo, quali Bonaventura e Tommaso. Inoltre, egli è pure interessato a capire se non sia in realtà Agostino stesso, nella sua vasta produzione, a «suggerire» di eseguire proprio una distinzione tra i vari elementi costitutivi del suo pensiero<sup>171</sup>. Questa operazione risulterebbe legittima, da parte dello storico della filosofia, qualora venissero acclarati anche due fattori ulteriori: la coscienza di Agostino di fare un uso «improprio» del termine in esame e l'assenza, nel suo pensiero, di una condanna completa della intera impresa filosofica, considerata nel suo senso specifico e tecnico<sup>172</sup>. Van Steenberghen prosegue dunque il proprio dialogo con le tesi di Gilson e Romeyer. Del primo ricorda la distinzione, in Agostino, tra «le théologien qui argumente» e «le philosophe chrétien qui médite»<sup>173</sup>. Secondo tale categorizzazione, la peculiarità dell'operazione eseguita dal filosofo cristiano consisterebbe, nel contesto di un approccio intellettualistico alla rivelazione – approccio condiviso col teologo –, nell'adottare uno sguardo filosofico su ciò che viene rivelato. Per Gilson cioè, come abbiamo già avuto modo di illustrare, filosofo cristiano sarà colui il quale, filosofando, degli elementi costituenti la rivelazione tenterà di trattenere quelli che, in quanto razionali, possono a tutti gli effetti entrare a far parte della (sua) speculazione filosofica<sup>174</sup>. La problematicità della concettualizzazione gilsoniana emerge però chiaramente secondo Van Steenberghen qualora se ne consideri la applicazione per mano di Romeyer, nel saggio citato. Questi infatti aveva tentato di valorizzare la tesi di Gilson attraverso una interpretazione del *De Trinitate* secondo la quale, nei primi otto libri, Agostino articolerebbe una riflessione in buona sostanza teologica. Il momento squisitamente teologico, però, sarebbe per Romeyer da superare: la teologia infatti rappresenterebbe nelle sue parole una «science nécessaire

---

<sup>170</sup> *Ivi*, 113.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> *Ivi*, 113-114.

mais plutôt superficielle et sèche»<sup>175</sup>, che Agostino nelle restanti parti dell'opera (ultimi sette libri) andrebbe ad integrare, elaborando originalmente la propria filosofia, e cioè la filosofia di un filosofo che riflette dall'interno di un contesto di fede<sup>176</sup>. Van Steenberghen reagisce però recisamente a quella che egli interpreta come una vera e propria *diminutio* della impresa teologico-speculativa, operata per promuovere invece una “filosofia cristiana” la quale, suppostamente, esprimerebbe al meglio il genio filosofico dell'Ipponense. Nella medesima linea critica, Van Steenberghen della tesi di Romeyer rifiuta pure la sottrazione della seconda parte del *De Trinitate* alla competenza disciplinare della teologia. Il confronto con Gilson e Romeyer gli permette dunque di cominciare ad articolare alcune importanti riflessioni epistemologiche, che vertono sulle competenze rispettivamente delle indagini filosofica e teologica. In particolare, per quanto riguarda la teologia, egli afferma che

ce qui caractérise la méthode du théologien, c'est qu'il considère *formellement* la Révélation comme une source de lumières pour sa raison; toute la science théologique s'organise autour du donné révélé comme tel et en fonction de ce donné: qu'il s'agisse d'établir le fait de la Révélation, d'en préciser le contenu, d'en tirer les conséquences nécessaires, d'en saisir les harmonies internes ou la concordance avec les données de la connaissance naturelle, c'est toujours d'une recherche théologique qu'il est question, parce qu'elle a son *principe* dans la Révélation, reçue comme source de connaissances nouvelles<sup>177</sup>.

Il confronto con Gilson prosegue controbattendo ad una provocazione gilsoniana, secondo la quale coloro che criticavano l'utilizzo del motto *fides quaerens intellectum* per indicare idealmente la portata della filosofia cristiana affermando che, così facendo, i promotori di detta filosofia finivano inevitabilmente per confondere filosofia e teologia, non avevano in realtà compreso né l'intento di tali promotori, né l'essenza stessa della teologia. Infatti, trasformare la fede in intelligenza, secondo l'indicazione di questo motto quando utilizzato per designare la riflessione teologica,

---

<sup>175</sup> *Ivi*, 114.

<sup>176</sup> *Ibidem*.

<sup>177</sup> *Ivi*, 115, enfasi nell'originale.

comporterebbe una distruzione dell'oggetto stesso della teologia<sup>178</sup>. Ciò che però è qui davvero in gioco, questa la risposta di Van Steenberghen, non è certamente la soppressione della fede da parte della teologia – ciò che comporterebbe subito una eresia razionalista<sup>179</sup>. Piuttosto, le ambiguità e le equivocità generate dal frasario gilsoniano riguardano da un lato il fatto che, per Gilson, un teologo rimanga («demeure») pur sempre «un pur croyant»<sup>180</sup>; dall'altro, dato che questi tratteggia il costituirsi del credente in filosofo cristiano come quel processo per cui tale credente «trouve au nombre de ses croyances des vérités qui peuvent devenir objets de science», la domanda che sorge spontanea si interroga allora su come sia possibile evitare che *ogni* verità rivelata – ivi comprese quelle di squisita pertinenza teologica – finiscano per cadere dentro il dominio di competenza della filosofia cristiana, e cioè, su come sia possibile che, in buona sostanza, la teologia intera non si trasmuti in filosofia cristiana. La famosa espressione anselmiana rimane invece l'egida ideale sotto cui porre l'impresa teologica, e non quella filosofico-cristiana: «si la théologie est une science, ce ne peut être que dans la mesure où le donné révélé, d'abord simple objet de foi, peut devenir en outre objet de science. Dès lors, le *fides quaerens intellectum* définit très exactement la fonction du théologien, la méthode de la théologie, le mouvement de la pensée théologique»<sup>181</sup>. Le formule gilsoniane qui stigmatizzate rimangono quindi per il nostro autore inevitabilmentequivoche: contemperare una seconda modalità di analisi del dato rivelato, atta a valorizzarne le componenti che potrebbero contribuire a costituire una indagine squisitamente razionale, introduce un campo epistemico ibrido, che genera una pericolosa confusione tra i saperi. Un esplicito confronto tra rivelazione e ragione, al fine di illuminare per quanto possibile la prima con la seconda, rimane invece pertinenza della sola indagine teologica. Tale confronto, nota per inciso Van Steenberghen, presuppone peraltro e sempre una indagine previa, per una specificazione esatta di ciò che costituisca la ragione. Nel contesto di una investigazione

---

<sup>178</sup> *Ibidem*.

<sup>179</sup> *Ivi*, 116.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

<sup>181</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

schiettamente razionale, un intervento formale della rivelazione per dirigere o illuminare a vario titolo la ragione è dunque da escludersi. Un eventuale suo influsso sarà infatti sempre «estrinseco», «accidentale», e si eserciterà sul filosofo cristiano, più che sulla sua effettiva costruzione filosofica<sup>182</sup>. La distinzione cruciale che viene qui introdotta è dunque quella tra l'«attitudine personale» di un cristiano impegnato a filosofare e la metodologia filosofica cui egli ricorre nel suo lavoro<sup>183</sup>. Van Steenberghen a questo punto elabora e presenta uno scenario dicotomico, il quale non contempera in alcun modo una terza possibilità intermedia, intesa come zona di confine tra il territorio teologico e quello filosofico.

Ou bien le donné révélé intervient formellement comme source de connaissance, et alors il est nécessairement principe, point de départ de la recherche: nous sommes en théologie. Ou bien le donné révélé n'intervient pas formellement comme source de connaissance, et alors il ne peut constituer le donné initial dont on part: nous sommes en philosophie. Ces hypothèses sont contradictoires; elles excluent donc la possibilité d'un troisième terme<sup>184</sup>.

La sua critica al concetto di filosofia cristiana è dunque quanto mai netta: una tale filosofia in senso tecnico non può esistere, perché l'aggettivo qualificativo va a sconfessare il sostantivo cui lo si vorrebbe attribuire<sup>185</sup>. Ciò che esiste è da un lato il filosofo cristiano, dall'altro filosofie che si ispirano al cristianesimo<sup>186</sup>. Affermare l'esistenza di una filosofia cristiana per Van Steenberghen vale tanto quanto predicare quella di una filosofia tedesca, o di una filosofia medievale: espressioni utili solamente a «fixer les limites géographiques ou chronologiques d'un fragment de l'histoire de la philosophie»<sup>187</sup>. Egli nota però come in realtà sia Gilson stesso, in molti *loci* dei suoi scritti – e qui si rimanda alla lettura delle pagine 38 e 39 de *L'esprit de la philosophie médiévale* –, a riconoscere il carattere autonomo della filosofia in quanto speculazione razionale. Ciò che di Gilson viene criticato

---

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> *Ivi*, 117.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> *Ivi*, 118.

<sup>186</sup> *Ivi*, 117.

<sup>187</sup> *Ivi*, 118.



è dunque il suo concomitante ricorso ad alcune formule infelici, che offuscano le necessarie distinzioni disciplinari. Tali formule in ultima analisi non risultano affatto efficaci, e anzi sono controproducenti al fine di mettere in piena luce quanto Gilson stesso intende argomentare nella sua produzione: l'influenza profonda esercitata dal cristianesimo sullo sviluppo del pensiero filosofico – una argomentazione che peraltro Van Steenberghen, al netto delle espressioni denunciate, ritiene efficacemente portata a termine.

Sempre sulla filosofia cristiana, era all'epoca fresco di pubblicazione presso l'organo dell'Institut Supérieur de Philosophie di Lovanio anche il saggio tematico di Jacques Maritain. Nel richiamarlo, Van Steenberghen si sente di sottoscriverlo in linea generale. Il suo appunto riguarda però la distinzione introdotta da questi tra «stato cristiano del filosofo» e «stato cristiano della filosofia»<sup>188</sup>: per Van Steenberghen infatti solo del primo, e non della seconda, è possibile predicare qualcosa come appunto uno stato, un «regime», mentre la seconda rimane pur sempre una scienza, e cioè un «object abstrait»<sup>189</sup>.

La sua proposta non ammette dunque compromessi di sorta: egli infatti suggerisce l'eliminazione dell'espressione incriminata, per valorizzare invece l'aspetto antropologico-psicologico, che rimane comunque in gioco. Si tratterà dunque di parlare di filosofi cristiani, piuttosto che di filosofia/filosofie cristiane. L'intrinsecità della relazione tra ragione e fede andrà quindi predicata proprio a questo livello: è il credente impegnato a filosofare che, nella sua opera, farà in modo di tenere nella dovuta considerazione le «lumières supérieures de la foi»<sup>190</sup>. Si tratta di un passaggio sul quale è necessario soffermarsi poiché, da un punto di vista storico-teoretico, il fuoco critico classicamente mosso contro Van Steenberghen, ed in generale contro la posizione tradizionale – che professa una distinzione netta tra ragione e fede – assunta da molta neoscolastica dell'epoca, imputava a tale visione proprio la teorizzazione di una inaccettabile e di fatto non realistica estrinsecità tra i due poli. Un esame

---

<sup>188</sup> *Ibidem*.

<sup>189</sup> *Ibidem*.

<sup>190</sup> *Ivi*, 119.

attento della proposta di Van Steenberghen, invece, può mostrare come il pur sempre necessario momento – o livello – della integrazione (/armonizzazione) tra i saperi non venga affatto obliterato, quanto piuttosto spostato. Ecco dunque che l'espressione “filosofo cristiano” può efficacemente andare ad indicare quella «qualificazione intrinseca» attestante il fatto che «un philosophe chrétien n'est pas un philosophe et un chrétien juxtaposés, agissant de manière indépendante»<sup>191</sup>. Egli prosegue nella sua opera di valorizzazione – ma per così dire per dislocamento teorico – del testo gilsoniano, rievocando una delle più note definizioni di filosofia cristiana di Gilson, e spostandola dal contesto epistemologico a quello antropologico.

La définition que donne M. Gilson de la philosophie chrétienne conviendrait-elle fort bien pour désigner le philosophe chrétien: “J'appelle donc philosophie chrétienne, dit-il, *toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison*”. Il appartient à l'homme, au croyant (et aussi à la théologie, qui est l'œuvre formelle du croyant) de distinguer les deux ordres et d'affirmer la nécessité morale de la Révélation; ce n'est pas le rôle de la philosophie<sup>192</sup>.

Oltre ad un giusto riconoscimento della influenza positiva del cristianesimo sulla ragione, promosso da Gilson e dai suoi seguaci, Van Steenberghen invita a valorizzare un altro aspetto imprescindibile del rapporto tra fede e ragione, che ha parimenti da essere costantemente tutelato: la autonomia della impresa filosofica. I vantaggi che una tale tutela comporta sono a suo dire multipli. Possibilità di contatti e scambi con pensatori non credenti; lontananza da sterili insularizzazioni intellettuali rispetto alla comunità filosofica non credente; capacità di distinguere efficacemente i rispettivi confini tra territorio filosofico e teologico, per una adeguata valorizzazione di entrambi; affinamento dello strumento filosofico in vista del suo utilizzo in contesto teologico<sup>193</sup>. La cornice più ampia in cui in ambito credente i vari campi del sapere andranno armonizzati rimane per

---

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>193</sup> *Ivi*, 120.

Van Steenberghen quello di una «saggezza cristiana»<sup>194</sup>, che possa autenticamente tutelare le differenze specifiche dei saperi in dialogo.

Forte di questa strumentazione concettuale, l'Autore torna a riflettere sull'opera agostiniana. Essa non potrà in buona sostanza venire interpretata secondo l'indicazione gilsoniana. Quella di Agostino non fu una filosofia, né tantomeno di marca cristiana, quanto piuttosto una teologia, nel senso contemporaneo-corrente del termine. Nello specifico, consci della natura «enciclopedica» degli interessi teologici dell'Ipponate, e scontata la componente «positiva» della sua opera (che si concretizzò, ad esempio, nei suoi scritti esegetici e storici), siamo da Van Steenberghen invitati a considerare la “vera filosofia” di *Contra Iulianum* alla stregua di una teologia speculativa – secondo l'indicazione del suo maestro Grabmann<sup>195</sup>. Questa indicazione però non comporta affatto la necessità di depennare Agostino dal novero dei filosofi. La sua produzione teologico-speculativa, infatti, è intrisa di filosofia. In particolare, la speculazione filosofica è presente nella sua opera teologica sia strumentalmente, per approfondire e chiarificare la rivelazione, sia sotto forma di indagine propriamente razionale (*opus rationis*) – come peraltro avviene in Anselmo, Bonaventura, Alberto Magno, Tommaso, e molti altri medievali<sup>196</sup>.

L'operazione di distinzione della componente filosofica da quella teologica nel pensiero teologicamente unitario di Agostino rimane dunque, dal punto di vista storico-teoretico, legittima. Elemento essenziale per sostenere e mantenere questa posizione risulta essere la ricognizione della piena coscienza che l'Ipponense ebbe della distinzione tra quelle verità che possono essere solo credute, e quelle che invece possono essere anche sapute scientificamente – e cioè filosoficamente<sup>197</sup>. Ed il fatto che Agostino non ebbe mai tra le sue preoccupazioni imbastire una riflessione esplicitamente epistemologica non ci autorizza a leggervi una condanna

---

<sup>194</sup> *Ibidem*.

<sup>195</sup> *Ivi*, 121.

<sup>196</sup> *Ivi*, 122.

<sup>197</sup> *Ivi*, 123-124. L'Autore rimanda qui alla lettura del saggio di Charles Boyer, dedicato proprio a “Philosophie et theologie chez Saint Augustin”, «Revue de Philosophie» 1 (1930) 503-518.

implicita di una impresa di tal fatta<sup>198</sup>. Al contrario, Van Steenberghen vede nel dettato agostiniano – e specificamente, in quella parte della sua produzione in cui la distinzione tra verità (anche) di ragione e verità di sola fede è esplicitamente eseguita – uno stimolo, un invito ad eseguire tale operazione, tale «progrès technique», ed a compierlo proprio «*dans l'étude historique de l'augustinisme lui-même*»<sup>199</sup>.

Un resoconto critico dell'importante evento celebratosi nel settembre del 1933 costituisce l'oggetto dell'articolo che Van Steenberghen stese in seguito alla trasferta francese, dato alle stampe prima della pubblicazione degli atti ufficiali del convegno. “La II<sup>e</sup> journée d'études de la société thomiste et la notion de ‘philosophie chrétienne’” rimane a tutt'oggi uno dei *loci* più citati nelle rivisitazioni storico-teoriche della *querelle*<sup>200</sup>. Dopo una sezione in cui si ripercorre la giornata di studio attraverso un richiamo sintetico delle posizioni teoriche espresse da Chenu, Forest, Festugière, Gilson, Mandonnet, Motte, Sertillanges, Maquat, Feuling, Penido e Masnovo (in uno scambio con Gilson), l'Autore procede ad esporre le sue considerazioni personali. Van Steenberghen non può non registrare, a dispetto delle vivaci discussioni e della diversità delle posizioni assunte, un sostanziale consenso di fondo circa tre temi fondamentali: 1) la profondità e significatività della influenza che il cristianesimo ha esercitato sulla filosofia occidentale, e sul suo sviluppo; 2) la impossibilità di avallare, da un punto di vista strettamente teorico, il concetto di filosofia cristiana; 3) da un punto di vista antropologico, la necessità per un cristiano di elaborare una articolazione tra la sua fede e la sua ragione, che non le separi e che non subordini la seconda alla prima, ma che le armonizzi in un «*régime d'union et de relations réciproques*»<sup>201</sup> – un quadro che, in buona sostanza, si rifà all'insegnamento tradizionale della Chiesa<sup>202</sup>.

---

<sup>198</sup> F. VAN STEENBERGHEN, “La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire (suite)”, cit. 125.

<sup>199</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>200</sup> F. VAN STEENBERGHEN, “La II<sup>e</sup> Journée d'études de la Société Thomiste et la notion de ‘philosophie chrétienne’”, «Revue néo-scolastique de philosophie» 35 (1933) 539-554.

<sup>201</sup> *Ivi*, 544, enfasi nell'originale.

<sup>202</sup> *Ibidem*.

La domanda che sorge naturale a questo punto si interroga se allora, date queste tre grandi linee di convergenza tra gli astanti, la discussione attorno all'espressione in esame non si riduca in fin dei conti ad una sterile diatriba verbale<sup>203</sup>. Van Steenberghen introduce la sua risposta da un lato, sottolineando l'importanza che egli costantemente attribuisce alla «precisione» e «correttezza» linguistiche le quali – nella scia dell'insegnamento di Tommaso – rappresentano «des conditions indispensables de bon travail scientifique»<sup>204</sup>; dall'altro, registrando la curiosa tendenza osservata a Juvisy a cercare di legittimare ufficialmente proprio quella espressione la cui scarsa rigorosità non si era al contempo mancato di riconoscere, ed a giustificare questa tentata legittimazione adducendo come giustificazione la larga diffusione dell'espressione difesa. In un siffatto contesto teorico, l'Autore ribadisce la propria posizione – che sostiene di condividere con molti altri pensatori –: non è possibile ritagliare uno spazio intermedio tra riflessione filosofica e teologica, e battezzarlo filosofia cristiana. Tale operazione tradisce difatti una mala comprensione della natura delle due discipline alle quali si vorrebbe affiancare una terza<sup>205</sup>. Le «conséquences funestes» che questa operazione comporta vengono introdotte tramite l'enumerazione di sei riflessioni generali le quali, ancora, non hanno a suo dire la pretesa di presentarsi come particolarmente originali, poiché si rifanno «à la nature des choses ainsi qu'à l'enseignement traditionnel»<sup>206</sup>. Vediamole dappresso. La prima ribadisce come la filosofia – che per sua natura tenta l'elaborazione di una spiegazione fondamentale della realtà – proceda sempre in termini squisitamente razionali: nei suoi principi, metodi e conclusioni<sup>207</sup>. La seconda sostiene la possibilità, la legittimità, e la auspicabilità della elaborazione di una filosofia così configurata – e cioè, come *perfectum opus rationis* – da parte degli intellettuali cristiani. La possibilità è argomentata con il richiamo a quella operazione di «astrazione» – che qui ha il senso di messa tra parentesi, di epochizzazione – del contenuto specifico della fede

---

<sup>203</sup> *Ibidem.*

<sup>204</sup> *Ibidem.*

<sup>205</sup> *Ivi*, 545.

<sup>206</sup> *Ibidem.*

<sup>207</sup> *Ibidem.*

del pensatore che vuole filosofare, allo stesso modo in cui codesto pensatore è chiamato ad eseguire la medesima operazione sul senso comune. La legittimità viene legittimata sostenendo la compossibilità di fede da un lato e «doute méthodique et [...] examen critique» su e di ogni tipo di «affirmation humaine» così come sul «valeur même de la connaissance comme telle» dall'altro<sup>208</sup>. La desiderabilità viene argomentata in vario modo: si afferma la bontà intrinseca di ogni tipo di verità in riferimento a colui che di tale verità è destinatario, l'uomo; si interpreta l'impresa filosofica come una utile piattaforma comune per un dialogo tra credenti e non, evitando ai primi una ghettizzazione intellettuale e fornendo agli «esprit inquiets de vérité religieuse» un contesto di possibile approdo alla fede; si sottolinea infine come l'impresa teologica necessiti, per potersi costituire, della istituzione previa di una riflessione filosofica del tutto autonoma, la quale solo in seconda battuta fungerà da «instrument rationnel» per l'indagine del teologo. La terza sottolinea come l'intervento del cristianesimo, nel contesto della articolazione di una filosofia in senso proprio, non può che essere caratterizzato come indiretto ed accidentale<sup>209</sup>. Il filosofo cristiano è l'intermediario tra la sua fede e la sua filosofia: egli dalla prima potrà ricevere al massimo degli aiuti di carattere psicologico, i quali potranno in vario modo metterlo nelle condizioni ideali per svolgere il proprio lavoro razionale<sup>210</sup>; tale lavoro lo porterà, auspicabilmente, ad elaborare una filosofia *vera*, e non una filosofia cristiana. La quarta esplica la modalità in cui il cristianesimo diviene oggetto di interesse per l'impresa filosofica: esso verrà approcciato e trattato, in qualità di fenomeno storico-culturale-sociale, all'interno di una filosofia della religione, andandone a costituire una specificazione in quanto filosofia del cristianesimo<sup>211</sup>. L'interesse di questo specifico ramo della filosofia per l'uomo di fede rimarrà però di natura scientifica, e non vitale<sup>212</sup>. La quinta richiama il *proprium* della impresa teologica: essa, rispetto agli altri rami della conoscenza, si caratterizza per la peculiarità del suo punto di partenza,

---

<sup>208</sup> *Ibidem.*

<sup>209</sup> *Ivi*, 546.

<sup>210</sup> *Ivi*, 547.

<sup>211</sup> *Ibidem.*

<sup>212</sup> *Ibidem.*

rappresentato dal dato rivelato: vera e propria «pietra angolare dell'edificio teologico». Nel momento in cui la rivelazione «interviene formalmente come sorgente di conoscenza» ci troviamo già – e solo – in teologia<sup>213</sup>. In contesto teologico, possiamo inoltre operare una distinzione tra una teologia in senso stretto («*théologie au sens strict*») e teologia in senso ampio («*théologie au sens large*»). La prima è quella indagine scientifica che, usando dello strumento razionale, è costantemente impegnata nella esplorazione speculativa e nella sistematizzazione del contenuto e delle implicazioni dell'evento rivelativo. La seconda invece è caratterizzabile come una «unificazione», una «sintesi ultima» dei vari rami della conoscenza, in cui la rivelazione occupa un luogo preminente e riveste un ruolo unificante<sup>214</sup>, andando in questo modo a costituire una sorta di «sintesi filosofico-teologica suprema»<sup>215</sup>.

Il passo seguente della argomentazione consiste in una breve rassegna di alcune commistioni improprie, operate in nome della espressione incriminata. Van Steenberghen ricorda di averne individuate alcune nei lavori – già citati nell'articolo sulla concezione di filosofia in Agostino – di Gilson, Romeyer e Maritain. In questo contesto, un altro nodo problematico della proposta gilsoniana – e qui Van Steenberghen si sente di sottoscrivere la critica mossa da Mandonnet – consiste nella scelta di Gilson di presentare la filosofia di Tommaso secondo l'ordine espositivo adottato nella *Summa theologiae*: ordine che è, come abbiamo visto, teologico. Il *focus* critico si sposta quindi su alcune espressioni a suo dire infelici, formulate da altri partecipanti all'incontro di Juvisy: Forest, Motte e Sertillanges. Esse gli danno occasione di ribadire quanto già articolato nei sei punti precedenti: l'influenza del cristianesimo potrà dirsi diretta sul filosofo cristiano, ed indiretta – poiché mediata da colui per il quale è diretta – sull'*opus* filosofico in senso stretto. Per veicolare meglio quanto vuole esprimere, l'Autore rievoca, utilizzandola per i suoi fini teoretici, una suggestiva immagine metaforica che era stata formulata proprio a Juvisy. La riflessione propriamente cristiana potrebbe essere paragonata ad una mappa, che

---

<sup>213</sup> *Ivi*, 549.

<sup>214</sup> *Ibidem*.

<sup>215</sup> *Ivi*, 550.

permette ad un osservatore dall'alto di una torre di scorgere meglio, e di identificare, le forme che gli appaiono confusamente all'orizzonte. Essa sarà dunque un utile sussidio affinché l'operazione di discernimento delle forme – la filosofia – sia più efficace, ma pur sempre in una dinamica per cui tale operazione è eseguita dall'osservatore con le proprie forze, che rimangono sempre – e solo – filosofiche.

Du haut d'une tour, je domine un vaste paysage et je distingue à peine, au loin, des formes imprécises; on me passe une carte d'état-major, grâce à laquelle je repère aisément une série d'objets: un village, une église, un moulin, un sentier; la carte m'a aidé à voir, mais dira-t-on, du coup, que j'ai de ce paysage "une vision d'état-major", ou "une vision de carte d'état-major"? J'en ai tout simplement une vision naturelle meilleure qu'auparavant. Ainsi en va-t-il pour la philosophie: la foi m'enseigne que Dieu est créateur; grâce à cette suggestion je pourrai, plus rapidement et plus sûrement, découvrir la démonstration philosophique qui aboutit à la *Causa essendi universalis*: la foi a été l'occasion d'un progrès philosophique<sup>216</sup>.

Neppure la scelta di appoggiarsi alla testimonianza della storia per promuovere l'espressione "filosofia cristiana" sfugge all'esame critico dell'Autore. Non basta infatti appellarsi al dato storico, che segnala l'esistenza di alcune dottrine che si definirono proprio in questo modo (Forest) per legittimare l'uso dell'espressione; perché, a prescindere da quanto dalla storia si possa evincere o meno, ciò che comunque rimane da capire è da un lato, la vera portata teorico-concettuale della detta espressione, e dall'altro, l'opportunità o meno di continuare a farne uso oggi<sup>217</sup>. Per Van Steenberghen, è possibile definire in modo estremamente sintetico «l'evoluzione storica del pensiero cristiano» come «le passage insensible d'une unité confuse et chaotique à une unité distincte et organique»<sup>218</sup>. In questo passaggio, il momento storico-teorico della filosofia cristiana di Agostino trova la propria collocazione assumendo un profilo che può essere definito nei termini di una «saggezza agostiniana». Essa cioè diversamente dal saggio precedente, in cui veniva equiparata ad

---

<sup>216</sup> *Ivi*, 551.

<sup>217</sup> *Ivi*, 553.

<sup>218</sup> *Ibidem*.



una teologia speculativa, è ora interpretata alla stregua di una teologia in senso ampio, per come definita poc'anzi. Le preoccupazioni di sistematizzazione dei vari rami del sapere, che mancavano in Agostino, stimolarono invece l'impresa intellettuale dei grandi pensatori medievali, tra i quali l'Autore non manca di segnalare Alberto e Tommaso. Ma – conclude Van Steenberghen – una piena valorizzazione ed approfondimento di ciò che questi due preclari medievali ed altri pensatori dell'epoca avevano cominciato ad eseguire per quanto riguarda l'organizzazione e la armonizzazione dei saperi continuavano ad essere necessari anche nell'epoca contemporanea. Ancora troppo frequente in ambito cattolico era infatti una esiziale confusione di filosofia e teologia, la quale rappresentava una emergenza a suo dire ben più grave rispetto a quella costituita da un indebito isolamento tra le due, che invece una filosofia cristiana voleva contrastare, nel suo tentativo di autolegittimarsi in quanto disciplina autonoma a tutti gli effetti.

Van Steenberghen si confronta nuovamente col pensiero di Gilson in un saggio di poco seguente, che tratta “Le mouvement des études médiévales”<sup>219</sup>. Nella sezione dedicata alle recenti «ouvrages généraux» tematiche<sup>220</sup>, attenzione particolare è infatti riservata a *L'esprit de la philosophie médiévale*. Il contesto che Van Steenberghen tratteggia prima di richiamare la proposta gilsoniana è quello della messa in luce, nell'ambito degli studi specialistici di filosofia medievale, della esistenza di una autentica speculazione filosofica nel Medioevo. In tale contesto storiografico, egli afferma che uno dei «benefici» che sicuramente avrebbe arrecato la pubblicazione della *Histoire de la théologie* del suo maestro Grabmann sarebbe stato quello di promuovere una sempre migliore chiarificazione della distinzione tra storia della filosofia e storia della teologia, unitamente all'alleggerimento, per la prima, dell'onere della trattazione di molte questioni che rimangono invece di pertinenza della

---

<sup>219</sup> F. VAN STEENBERGHEN, “Le mouvement des études médiévales”, «Revue néoscholastique de philosophie» 36 (1934) 475-512.

<sup>220</sup> *Ivi*, 495-512.

seconda<sup>221</sup>. La messa in luce dell'esistenza di una autentica intrapresa filosofica nel Medioevo aveva rappresentato il lavoro di molti specialisti degli ultimi cinquant'anni, tra i quali Van Steenberghen segnala in particolar modo De Wulf. Rispetto a questa tendenza di scuola, quella formulata, adottata e promossa da Gilson costituiva invece una «interprétation nouvelle»<sup>222</sup> del periodo in esame. L'Autore, per evitare facili semplificazioni, non può fare a meno di notare come agli argomenti circa l'effettiva esistenza in quel periodo di una filosofia cristiana, si affiancavano altre affermazioni di Gilson stesso, che invece non mancavano di rimarcare la presenza di una riflessione propriamente e strettamente filosofica nel contesto intellettuale medievale<sup>223</sup>. In merito al libro recensito Van Steenberghen non si esime dall'esprimere tutto il suo apprezzamento. In un clima che è dunque fondamentalmente benevolo, ricompaiono puntuali le puntigliose puntualizzazioni sulla questione storico-teorica della filosofia cristiana. Egli nota subito come il titolo che originariamente Gilson aveva pensato per la pubblicazione delle sue *Gifford Lectures – Essai sur la philosophie chrétienne* – sarebbe stato un efficace «révéléateur du contenu de l'ouvrage»<sup>224</sup>. Il Medioevo infatti nel pensiero gilsoniano sarebbe quel periodo storico in cui una tale filosofia – la cristiana – avrebbe vissuto la sua più completa fioritura. La tesi centrale dell'opera gilsoniana viene identificata e sottoscritta senza indugio da Van Steenberghen: «la révélation chrétienne a exercé une action réelle, et historiquement discernable, sur l'évolution de la pensée occidentale»<sup>225</sup>. Ma è nel momento della specificazione esatta di tale azione, di tale influenza, che Van Steenberghen invita alla massima prudenza. Si tratta della stessa prudenza che lo spinge a respingere la nozione stessa di filosofia cristiana, sia in quanto progetto teorico-concettuale, sia in quanto supposto affidabile indicatore di un periodo preciso della storia della filosofia occidentale. Nel novero dei vari prodotti culturali del Medioevo, tra i quali si ricordano arte e letteratura cristiane, va certamente contemplato un «“savoir chrétien”, fruit de la

---

<sup>221</sup> *Ivi*, 503.

<sup>222</sup> *Ibidem*.

<sup>223</sup> *Ivi*, 504.

<sup>224</sup> *Ivi*, 505.

<sup>225</sup> *Ibidem*.

rencontre d'un élément spécifiquement chrétien (le dogme révélé) et d'un élément spécifiquement humain (la raison)»<sup>226</sup>: esso è però un sapere teologico. La teologia è difatti l'unico «savoir spécifiquement “chrétien”» che Van Steenberghen può scorgere all'interno del panorama culturale di questo periodo. Nel Medioevo, egli individua tre diverse posizioni riguardo al rapporto tra scienza sacra e speculazione filosofica: chi, trascurando le altre discipline, promuoveva una assolutizzazione della teologia; chi, al contrario, desiderava valorizzare la filosofia a tal punto da renderla regina degli altri rami del sapere, spodestando in questo ruolo proprio la riflessione teologica; e chi – puntuale la citazione di Alberto Magno e Tommaso – riconosceva l'importanza della elaborazione di una buona filosofia preliminarmente alla speculazione teologica, al fine di garantirne la buona riuscita: «tout comme, pour bâtir une cathédrale ou pour écrire la *Divine Comédie*, il ne suffit pas d'avoir l'esprit chrétien, mais il faut, en outre, du génie et du métier»<sup>227</sup>. In un tale contesto teorico viene ricordato come le critiche che Tommaso d'Aquino muoveva a Sigeri di Brabante tradissero proprio questo terzo tipo di impianto epistemologico. Esse erano difatti duplici: critiche filosofiche, quando si trattava di dibattere tesi esplicitamente filosofiche; critiche invece personali, quando si rimproverava all'interlocutore la mancanza di quella «attitude prudente et respectueuse qui doit être celle d'un philosophe chrétien»<sup>228</sup>, anche nel momento in cui egli si trova a filosofare. Alla domanda circa l'esistenza o meno di una autentica filosofia nel Medioevo, Van Steenberghen risponde dunque nei termini seguenti.

Il existe d'abord, au moyen âge, un effort philosophique explicite et conscient: on le rencontre très tôt dans les écoles de dialectique, puis dans les facultés des arts et même dans certaines familles religieuses [...] Boèce, Jean Scot Erigène, les Chartrains, Robert Grossetête, S. Albert, S. Thomas, Siger de Brabant, Pierre d'Auvergne, Duns Scot, Henri Bate de Malines, Jean de Jandun en sont quelques représentants des plus connus. A côté de cet effort proprement philosophique, on trouve chez une foule de théologiens médiévaux, et dans d'innombrables

---

<sup>226</sup> *Ivi*, 506.

<sup>227</sup> *Ivi*, 507.

<sup>228</sup> *Ibidem*.

œuvres théologiques, des éléments philosophiques plus ou moins importants. Chez les plus grands théologiens, chez S. Augustin ou chez S. Bonaventure par exemple, l'œuvre théologique est tellement pénétrée de philosophie qu'on peut y découvrir un véritable système philosophique à l'état virtuel. Il est possible de dégager plus ou moins complètement ces philosophies du contexte théologique dans lequel elles sont insérées<sup>229</sup>.

Il libro di Gilson, conclude Van Steenberghen, illustra con efficacia e dettagliatamente non certo una filosofia in senso stretto, quanto piuttosto un contesto intellettuale-culturale molto più ampio, definibile come saggezza cristiana. In uno scenario così strutturato, in cui la teologia occupa il luogo più elevato nella gerarchia dei saperi – ruolo che in contesto greco era invece tenuto dalla filosofia – Van Steenberghen sottolinea comunque la necessità dell'autonomo disporsi degli altri saperi, rievocando a supporto del proprio argomentare l'adagio tomista che sostiene come la grazia non distrugga la natura, ma la porti a compimento. È proprio in nome di questa concezione teologica del rapporto tra natura e soprannatura che egli difende, nello specifico, l'autonomia metodologica della filosofia – alla quale, dunque, l'aggettivo “cristiana” non potrà essere attribuito –, così come di quella delle altre forme di sapere per le quali non ha alcun senso forgiare formule simili, come ad esempio quella di «stratégie chrétienne» o di «chimie chrétienne»<sup>230</sup>.

#### 2.3.1.2. Secondo periodo. Interpretazioni della filosofia medievale

Il prossimo saggio di Van Steenberghen che intendiamo analizzare ci proietta negli anni Sessanta, e ci offre una riflessione su “La philosophie en chrétienté”<sup>231</sup>. Scopo di questo lavoro – che offre ai lettori della «Revue Philosophique de Louvain» l'introduzione e la conclusione di un libretto, all'epoca di imminente pubblicazione e dedicato alla *Histoire de la*

---

<sup>229</sup> *Ivi*, 508.

<sup>230</sup> *Ivi*, 509.

<sup>231</sup> F. VAN STEENBERGHEN, “La philosophie en chrétienté”, «Revue Philosophique de Louvain» 61 (1963) 561-582.

*philosophie. Période chrétienne*<sup>232</sup> – è condurre una breve investigazione sulle sorti della filosofia, intesa come riflessione sistematica, razionale e critica sul reale, in quel vasto periodo che è rappresentato dai primi quindici secoli dopo Cristo, ed in particolare da quella finestra temporale che va dal 529 – anno in cui l'imperatore Giustiniano decretò la chiusura delle scuole filosofiche ateniesi – fino al principio dell'epoca rinascimentale e moderna. L'interesse di una tale indagine è sancito innanzitutto, per Van Steenberghen, dalla presenza all'interno delle ricerche storiografiche sul pensiero cristiano antico-medievale che avevano cominciato a fiorire nel diciannovesimo secolo di una frattura tra «historiens *rationalistes*» ed «historiens *croyants*»<sup>233</sup>, divisi a proposito della interpretazione fondamentale di tale pensiero<sup>234</sup>. Se una valutazione divergente della religione cristiana tra studiosi credenti e non credenti non stupisce certo l'Autore, la medesima divergenza gli risulta inaccettabile quando sotto indagine si trovi invece la scienza filosofica; dal momento che, ricorda Van Steenberghen, a prescindere dai giudizi di merito sugli ambienti socio-culturali che di fatto influirono su di essa, il compito dello storico della filosofia rimane pur tuttavia quello di valutare nello specifico le filosofie storicamente avvicendatesi, piuttosto che la bontà o meno dei *milieux* all'interno dei quali esse si erano sviluppate. Nella sua navigazione storiografica egli vuole dunque tentare di evitare due scogli («double écueil»): i giudizi rispettivamente troppo negativi e troppo positivi formulati da studiosi non credenti e credenti, a proposito dell'influsso che il

---

<sup>232</sup> Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Histoire de la philosophie. Période chrétienne*, Publications Universitaires, Louvain – Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1964.

<sup>233</sup> F. VAN STEENBERGHEN, "La philosophie en chrétienté", cit., 562, enfasi nell'originale.

<sup>234</sup> Si tratta di una duplice corrente che il medievista aveva già individuato e tratteggiato in un saggio risalente al decennio precedente, che tematizzava per l'appunto "L'interprétation de la pensée médiévale au cours du siècle écoulé", «Revue Philosophique de Louvain» 49 (1951) 108-119. Tale saggio riproduce l'intervento del lovaniense in occasione del Congresso internazionale di storia della scolastica, Roma 6-8 settembre 1950. L'intervento di Van Steenberghen è presente anche nel volume degli atti: A.A.V.V., *Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus Scholastici Internationalis Romae anno sancto MCML celebrati*, cit., locus in cui, come abbiamo visto, si può parimenti rinvenire l'intervento di Gilson dedicato a "Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique". Nel suo saggio, Van Steenberghen annovera tra gli storici razionalisti Hauréau, Prantl, Picavet, Rougier, Gauthier, Bréhier; tra quelli cattolici, egli ricorda Stöckl, Kleutgen, Talamo, Ehrle, Baeumker, Mandonnet, De Wulf, Grabmann e, naturalmente, Gilson.

cristianesimo ebbe sul pensiero filosofico in questo lungo lasso di tempo<sup>235</sup>. La radicalità delle tesi che si potevano rinvenire nel pensiero di molti tra gli storiografi razionalisti giungeva a negare l'esistenza di una vera e propria riflessione filosofica nel periodo in esame: secondo tali pensatori, per fare autentica storia della filosofia sarebbe stato necessario saltare da Proclo a Cartesio, obliterando dunque quel «période obscure et barbare qui sépare l'humanisme ancien de l'humanisme moderne»<sup>236</sup>. D'altro canto, l'ambiente degli storici credenti generalmente riconosceva la presenza di filosofie propriamente dette anche durante il periodo cristiano-medievale. Nonostante le posizioni più radicali, che sostenevano la «complète stérilité philosophique de la pensée chrétienne»<sup>237</sup>, non fossero di fatto più propugunate, rimaneva pur tuttavia tra i razionalisti una tendenza a considerare il pensiero medievale alla stregua di un «syncrétisme philosophico-religieux»<sup>238</sup>. In questo quadro ermeneutico, la posizione gilsoniana presentava secondo Van Steenberghen elementi caratteristici di entrambe le correnti. Anche Gilson infatti, al pari dei colleghi razionalisti non individuava in questo periodo, salvo rare eccezioni (come quella della filosofia di Sigeri di Brabante), la presenza di sistemi filosofici autonomi. Il fiorire di una filosofia specificamente cristiana nel Medioevo era d'altronde dovuto per Gilson all'influenza del cristianesimo – una influenza che al pari dei suoi colleghi credenti egli interpretava come positiva e feconda<sup>239</sup>.

Van Steenberghen ci invita a questo punto a riflettere sulla portata invero molto ampia delle questioni in gioco. Lungi dall'essere una mera diatriba accademica tra specialisti, il dibattito sulla esistenza o meno e sui caratteri precipi della filosofia nel Medioevo trascende i limiti di una semplice *querelle* intellettuale (o intellettualistica). Esso infatti riguarda in fin dei conti le questioni ben più fondamentali su come da un lato, una società culturalmente cristiana abbia influito sulla riflessione filosofica, e su

---

<sup>235</sup> F. VAN STEENBERGHEN, "La philosophie en chrétienté", cit., 563-564.

<sup>236</sup> *Ivi*, 564.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

<sup>238</sup> *Ibidem*.

<sup>239</sup> *Ivi*, 565.

come dall'altro debba propriamente, di diritto, configurarsi il rapporto tra cristianesimo e filosofia<sup>240</sup>.

Tornando a focalizzarsi sulla specifica vicenda storiografica che lo interessa, Van Steenberghen espone una strategia per evadere la domanda circa l'esistenza o meno di una filosofia nell'epoca cristiana che possa essere paragonabile a quella delle epoche precedente e seguente. Risposta affermativa può tosto offrirla una semplice enumerazione di quelle opere che venivano già unanimemente riconosciute come filosofiche: si citano quali esempi significativi in questo senso il *De consolatione philosophiae* di Boezio, i lavori di logica di Abelardo, il *De divisione philosophiae* di Domenico Gundisalvi, il *De anima intellectiva* di Sigeri di Brabante ed i commentari aristotelici di Tommaso<sup>241</sup>. Ma Van Steenberghen ci invita al contempo a prendere in considerazione, per valorizzarle, un altro tipo di fonti: quelle teologiche. Egli infatti nota come esse per molti autori costituiscano vuoi l'unico ambito in cui è rinvenibile la loro riflessione filosofica – e come esempio si cita Bonaventura –, vuoi gli ambiti principali, come nel caso di Alberto Magno, Tommaso, Enrico di Gand e Duns Scoto<sup>242</sup>. Circa i modi in cui la comunità scientifica ha ritenuto di dover interpretare ed approcciare la riflessione filosofica inserita in tali contesti teologici, l'Autore ci presenta uno scenario tripartito. Alcuni infatti come già accennato propongono di non tentare una estrazione della componente propriamente filosofica da tali opere, per non tradirne l'unitarietà: esse sarebbero dei «*syncrétismes philosophico-religieux*» non scomponibili<sup>243</sup>; altri invece, e segnatamente Gilson, ritengono di poter identificare in queste opere da un lato delle teologie, e dall'altro delle vere e proprie filosofie cristiane; altri ancora – e tra questi si annovera Van Steenberghen stesso – propongono di cercare di individuarvi, e di esaminare, quella componente specificamente filosofica, presente più o meno esplicitamente, la cui valorizzazione permetterebbe di far rientrare tale tipo di produzione teologica in un contesto di storiografia filosofica propriamente detta<sup>244</sup>.

---

<sup>240</sup> *Ivi*, 565-566.

<sup>241</sup> *Ivi*, 566.

<sup>242</sup> *Ibidem*.

<sup>243</sup> *Ivi*, 567.

<sup>244</sup> *Ibidem*.

Dopo aver tratteggiato brevemente e ad amplissime pennellate le grandi periodizzazioni dell'epoca cristiana che interessano la storia della filosofia medievale (periodo dei Padri della Chiesa, Alto Medioevo, dodicesimo secolo, tredicesimo secolo, quattordicesimo secolo), ed il modo in cui in esse il rapporto tra scienza sacra e sapere razionale veniva concepito, l'Autore torna a soffermarsi sulla questione della presenza della filosofia nei *corpus* teologici. In tali contesti, essa «se présente sous deux formes très différentes»<sup>245</sup>. La prima forma è quella di vere e proprie trattazioni filosofiche «incorporate tali e quali» nelle produzioni teologiche, e da esse facilmente isolabili. L'Autore evoca come esempi il trattato sul tempo del Libro XI delle *Confessiones*, le riflessioni psicologiche del *De Trinitate*, i trattati di teologia naturale, psicologia e morale naturale della *Summa* di Tommaso, le trattazioni filosofiche dei commentari sulle *Sentenze* di Bonaventura, Scoto e Ockham<sup>246</sup>. La seconda invece è la presenza di riflessioni filosofiche in contesto di trattazioni di tematiche squisitamente teologiche: l'esempio classico è quello dei trattati di teologia trinitaria. L'isolamento e la sistematizzazione di tali tipologie di riflessione filosofica si presenta certamente meno agevole rispetto alle prime, ma rimane a suo dire nondimeno eseguibile<sup>247</sup>.

Come specificare dunque l'influsso che il cristianesimo ebbe sulla filosofia in questo periodo? Van Steenberghen segnala come esso fu sia favorevole che sfavorevole. Sfavorevole, poiché la teologia venne a sostituire la filosofia nel suo ruolo di «saggezza suprema»; poiché allo studio della teologia presero a dedicarsi pensatori che avrebbero invece potuto offrire contributi in campo filosofico; poiché le risposte teologiche alle grandi questioni di senso ebbero come effetto quello di sedare la «angoisse philosophique, stimulant de la curiosit   intellectuelle»; poiché nell'arco di tempo che va dal sesto al dodicesimo secolo il solo ramo della filosofia che venne insegnato fu la logica; per alcune condanne da parte della autorit   ecclesiastica, che ne ostacolarono il progresso (una su tutte, quella del 1277); per alcune improprie contaminazioni del sapere filosofico

---

<sup>245</sup> *Ivi*, 573.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

<sup>247</sup> *Ivi*, 574.



con quello teologico<sup>248</sup>. Favorevole, per via di una «action salutare» esercitata sui filosofi cristiani, la quale può essere specificata in vario modo. In un contesto ermeneutico che voglia porsi come esplicitamente credente, è possibile annoverare tra le influenze positive quella della “grazia”: concetto squisitamente teologico, che chiaramente non si dà disponibile ad una ricognizione ed analisi storiografica, ma che nondimeno viene temperato dal credente e che afferma come il filosofo cristiano – proprio in virtù del suo essere cristiano – sia destinatario di una “grazia di stato” (del suo stato, cioè, cristiano), che lo sostiene nella propria opera intellettuale<sup>249</sup>. Al livello invece di quelli che sono definibili come gli apporti psicologici, Van Steenberghen individua due grandi categorie benefiche, che egli qualifica rispettivamente come di stimolo e di controllo<sup>250</sup>. Secondo tale visione, il filosofo che si trovi in ambiente cristiano verrà inevitabilmente in contatto con le novità tematiche introdotte da questa religione a riguardo di Dio, del mondo, e dell’uomo: esse potranno quindi stimolarlo in vario modo nelle sue investigazioni. Inoltre, un aspetto dell’evento rivelativo che funge da contraltare rispetto a quanto precedentemente affermato circa l’impatto delle risposte teologiche sulle grandi domande filosofiche di senso riguarda il fatto che tale evento rappresenti al contempo anche uno stimolo per il pensiero: un pensatore in ambiente cristiano si trova infatti a poter esplorare intellettualmente, seppur parzialmente, il mistero di un Dio che si rivela – secondo il movimento intellettuale indicato dalla formula *credo ut intelligam*. Van Steenberghen ricorda poi come tale stimolo riguardi non soltanto lo sviluppo ed approfondimento della disciplina teologica in quanto tale, ma anche di quella filosofica: quest’ultima verrà difatti spronata ad affinarsi ulteriormente – e proprio in quanto filosofia – anche in un contesto teologico, dove essa è utilizzata strumentalmente in ordine ad una migliore comprensione del dato rivelato<sup>251</sup>. Il momento definito come di controllo, invece, si concretizza in eventuali veti emessi dalla autorità religiosa, nel

---

<sup>248</sup> *Ibidem*.

<sup>249</sup> *Ivi*, 575. Van Steenberghen aggiunge tra parentesi che le condizioni favorevoli in cui si verrà a trovare un filosofo cristiano possono essere predicate anche del filosofo non cristiano che si trovi in «stato di grazia»; *ibidem*.

<sup>250</sup> *Ibidem*.

<sup>251</sup> *Ibidem*.

caso in cui il filosofo cristiano giunga nelle sue indagini ad esiti filosofici incompatibili con uno o più articoli *de fide tenenda*. Tali veti, infatti, rappresentano per Van Steenberghen l'occasione in cui l'intellettuale cristiano viene tutelato dal commettere errori teorici<sup>252</sup>.

L'Autore non manca però di ribadire come in tutti questi casi ci troviamo sempre di fronte ad influssi che il cristianesimo esercita sul filosofo, non sulla filosofia in quanto *opus rationis*. Si tratta cioè sempre di influssi indiretti. Proprio alla luce di ciò, il suo giudizio circa l'influenza che una società cristiana come quella medievale esercitò sulla filosofia rimane estremamente prudente. Tale prudenza si esprime chiaramente nella sua valutazione complessiva dei risultati de *L'esprit de la philosophie médiévale*.

Aussi l'apport positif du christianisme dans la constitution d'une philosophie est-il pratiquement indiscernable, puisque les principes, les méthodes et les conclusions de la philosophie échappent à toute influence directe de la doctrine chrétienne, comme de tout autre élément étranger à la nature du savoir philosophique. Les conclusions d'une enquête comme celle de M. Gilson dans *L'esprit de la philosophie médiévale* ne dépassent donc jamais le niveau de la probabilité: du fait qu'une doctrine philosophique apparaît pour la première fois dans l'histoire après l'avènement du christianisme et qu'elle présente des analogies avec une doctrine contenue dans la révélation chrétienne, on peut inférer avec une probabilité plus ou moins grande qu'elle a été acquise grâce à l'action du christianisme sur la pensée du philosophe chrétien; mais on n'oubliera pas que le principe *Post hoc, ergo propter hoc* est souvent un sophisme; la philosophie a réalisé des progrès indéniables au cours des siècles qui ont précédé l'ère chrétienne; pourquoi ce dynamisme interne de la pensée philosophique aurait-il fait place à une soudaine stérilité après l'avènement du christianisme?<sup>253</sup>

Altro modo per ribadire quanto già variamente argomentato dal nostro: tale influsso, che si eserciterebbe sul filosofo cristiano, non potrà certo contribuire a forgiare alcuna filosofia cristiana. Un concetto, questo,

---

<sup>252</sup> *Ivi*, 576.

<sup>253</sup> *Ivi*, 577.

che peraltro «est totalement étrangère à la tradition chrétienne, ancienne et médiévale»<sup>254</sup>.

L'obiezione che Van Steenberghen non manca ora di prendere in considerazione è quella che più naturalmente sorge al lettore del suo saggio. Essa riguarda la posizione assunta per dar conto di questa influenza cristiana: come considerare la questione dal punto di vista di colui che, invece, non è credente? Innanzitutto, la tematica della presenza di una “grazia di stato” (cristiano) nel filosofo cristiano gli risulterà essere chiaramente, e giustamente, aliena. Ma soprattutto, ciò che un non credente non potrà tacere di codesta situazione storico-teorica riguarda il fatto che un credente, proprio in quanto tale, si troverà sempre a dover tenere per vere una serie di affermazioni ben precise, veicolanti alcune verità fondamentali la adesione alle quali è una *conditio sine qua non* per la sua fede. Esse gli impedirebbero dunque di raggiungere quel livello di massima radicalità problematizzante, che è richiesta invece all'autentico spirito filosofico. In altri termini, colui che si trovi a filosofare da credente rimarrà sempre, ed inevitabilmente, un teologo<sup>255</sup>. La risposta a questa giusta provocazione sfrutta una distinzione concettuale già introdotta in precedenza per caratterizzare la teologia: egli infatti rievoca ora le categorie di “filosofia in senso ampio” e “filosofia in senso stretto”. L'obiezione di cui sopra risulterebbe cioè pertinente nel momento in cui si paragonino tra loro diverse filosofie in senso ampio, o visioni del mondo – Van Steenberghen utilizza anche i termini tedeschi *Weltanschauung* e *Lebensanschauung* –: quella del cristiano e quella del non cristiano. La prima infatti non potrà che essere informata dalla fede di chi la professa. È proprio in questo senso, lo ricorderemo, che andava inteso il passaggio agostiniano di *Contra Iulianum* che opponeva la *philosophia gentium* alla *nostra christiana*. Nel contesto però di una filosofia in senso stretto, richiamandosi alla quale l'Autore evoca pensatori del calibro di Aristotele, Averroè, Cartesio, Leibniz, Kant, Hegel, Bergson e Husserl, il dubbio, che ne rappresenta una componente fondamentale, è di natura «metodica», «scientifica»: esso «ne comporte aucunes “angoisse” d'allure romantique», e rimane quindi uno strumento

---

<sup>254</sup> *Ibidem*.

<sup>255</sup> *Ivi*, 578-579.

concettuale disponibile a tutti gli effetti anche al credente<sup>256</sup>. Inoltre, le aree di indagine sulle quali si esercita quel controllo della autorità religiosa testé richiamato sono di fatto estremamente circostanziate. Si porta l'esempio della questione – peraltro centralissima per la riflessione filosofica – della esistenza di Dio, inteso come «cause créatrice, personnelle et providente de l'univers»<sup>257</sup>. Il pronunciamento del Concilio Vaticano I circa la conoscibilità naturale di un tale Dio, considerata un articolo di fede, nulla impedisce alla impresa intellettuale del filosofo cristiano, se non di formulare tesi incompatibili con questa affermazione di fede – quali possono essere materialismo, panteismo, monismo, o agnosticismo radicale<sup>258</sup>.

Ce “feu rouge” mis à part, la liberté du philosophe demeure entière, car sa foi ne lui *dicte* rien, ne lui *suggère* même rien touchant les points de départ, les méthodes, l'élaboration de sa philosophie; elle ne lui impose aucune preuve déterminée de l'existence de Dieu; elle n'affirme même pas que la connaissance naturelle de Dieu est de type philosophique; elle ne précise pas jusqu'où peut aller la connaissance naturelle des attributs divins<sup>259</sup>.

Viene quindi offerto un secondo esempio, che intercetta un altro tema cruciale della fede cristiana: quello dell'“anima”, e della sua professata immortalità da parte di questa religione. Van Steenberghen è molto chiaro nel sottolineare come una certa concezione della sussistenza umana dopo la morte, e specificamente di ciò che rende l'uomo una «persona cosciente e responsabile»<sup>260</sup> non può non essere sottoscritta da parte del filosofo cristiano, poiché si tratta di un altro pilastro imprescindibile della sua religione – pilastro che un credente deve tenere per vero, unitamente alla idea per cui, alla fine dei tempi, gli uomini verranno ricostituiti integralmente, e quindi anche nei loro “corpi”. Ciò detto, l'Autore predica nondimeno la libertà di indagine, per il filosofo cristiano, su tale tematica: egli potrà elaborare ogni tipo di speculazione filosofica che sia compatibile

---

<sup>256</sup> *Ivi*, 580.

<sup>257</sup> *Ibidem*.

<sup>258</sup> *Ibidem*.

<sup>259</sup> *Ivi*, 581, enfasi nell'originale.

<sup>260</sup> *Ibidem*.

con l'idea della sussistenza umana *post mortem*: o meglio, che sia compatibile con un tale tipo di possibilità<sup>261</sup>. La libertà di indagine per un filosofo credente è talmente ampia che egli potrà tranquillamente arrivare a predicare financo un agnosticismo filosofico a tale riguardo: decretando la non dimostrabilità filosofica di qualcosa come l'immortalità dell'anima, e considerandola piuttosto come una tematica di squisita pertinenza teologica. Egli potrà cioè collocare tale questione direttamente all'interno dell'ordine della soprannaturalità, considerandola alla stregua di un puro dono di Dio, tanto quanto la cosiddetta "resurrezione corporale".

Van Steenberghen chiude questa sezione con un altro significativo affondo epistemologico, che vale la pena riportare in quanto centrale rispetto alle tematiche di cui ci stiamo occupando: credenza per fede in qualcosa come una "immortalità dell'anima" ed argomentazione filosofica a tale riguardo non stanno in contraddizione tra di loro. Lo stesso discorso vale – aggiungiamo noi – per l'altro esempio menzionato, l'esistenza di Dio: nulla impedisce al filosofo cristiano di crederci per fede, ed al contempo tentare di imbastirvi argomentazioni filosofiche. Qualora si riesca a raggiungere una certezza filosofica positiva in questi campi – immortalità dell'anima ed esistenza di Dio – ci si troverà cioè ad avere una «double certitude concernant la même vérité»<sup>262</sup>, come risultato di una indagine condotta con strumentazione ora filosofica, ora teologica.

Al termine del saggio l'Autore ribadisce un altro dei concetti che aveva già avuto modo di esporre nel suo scritto sulla giornata di Juvisy, e che in buona sostanza rappresenterà sempre uno dei suoi capisaldi concettuali circa la questione che ci sta occupando. È necessario tutelare l'impresa filosofica in quanto tale, ed al netto di ogni qualificazione ulteriore, perché essa rappresenta una preziosa piattaforma comune di dialogo, interfaccia neutro tra mondo credente e mondo non credente. Tale valore deve essere costantemente preservato anche da coloro i quali hanno deciso di contemperare, nel novero delle fonti conoscitive che possono contribuire alla costruzione di un sapere integrale, quella predicata dal messaggio cristiano: l'autocomunicarsi di Dio all'uomo. La salvaguardia di

---

<sup>261</sup> *Ibidem.*

<sup>262</sup> *Ibidem.*

una concezione di filosofia che rifiuti contaminazioni con altre fonti conoscitive, e che quindi rigetti sue ulteriori specificazioni terminologico-concettuali rimane per Van Steenberghen una delle grandi lezioni che si possono apprendere dalle indagini storiche sull'evoluzione del pensiero filosofico e teologico del cristianesimo antico-medievale<sup>263</sup>.

#### 2.3.1.3.1. Terzo periodo. I. Emeritato

Il primo capitolo di *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* – importante opera che raccoglie svariati suoi scritti, dedicatagli da colleghi, studenti ed amici in occasione del raggiungimento dell'emeritato –, affronta alcuni preliminari «aperçus historiques» tratti da materiale proveniente da suoi corsi e conferenze, ad integrazione della comunicazione romana del 1950 offerta in occasione del *Congressus scholasticus internationalis*<sup>264</sup>. Come si ricorderà, l'intervento originale, contenuto negli atti del convegno, era stato anche pubblicato nell'organo dell'Institut Supérieur de Philosophie. Di questo primo capitolo siamo interessati allo sviluppo di quella parte finale dell'intervento romano da Van Steenberghen dedicato a Gilson, che in questa sede compare notevolmente ampliata, sotto forma di una sezione a sé stante ed in coda alle due precedenti, dedicate rispettivamente agli storici della filosofia medievale razionalisti e credenti<sup>265</sup>. L'opera di Gilson merita ora una sezione speciale rispetto a quella degli altri colleghi credenti, dove era inizialmente collocata, per via della sua originalità specifica. Tale originalità consiste in quella tentata «conciliazione» tra le due correnti ermeneutiche del pensiero filosofico medievale – razionalista e credente – di cui abbiamo già dato conto<sup>266</sup>. Secondo Gilson infatti il Medioevo generò delle filosofie autentiche – concorde in ciò con gli storici credenti; autentiche ma nondimeno peculiari, a causa della influenza esercitata su esse dal clima

---

<sup>263</sup> *Ivi*, 582.

<sup>264</sup> F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Recueil de travaux offert à l'auteur par ses collègues, ses étudiants et ses amis, Préface de Georges Van Riet, Publications Universitaires, Louvain – Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1974, 35.

<sup>265</sup> *Ivi*, 46-63.

<sup>266</sup> *Ivi*, 63.

cristiano in cui erano immerse – una peculiarità messa in luce anche dai colleghi razionalisti ma a differenza di questi ultimi, ed ancora concordemente coi credenti, da Gilson interpretata come positiva ed arricchente<sup>267</sup>. L'operazione qui eseguita da Van Steenberghen è preziosa: egli difatti compie una panoramica a volo d'uccello delle principali opere gilsoniane dedicate alla interpretazione della filosofia medievale, non mancando di arricchirla con le citazioni testuali più indicative delle concezioni di volta in volta emergenti. Vi individua due grandi linee ermeneutiche, che corrono parallele all'interno della produzione gilsoniana. Esse, pur presenti sin dalle prime opere tematiche, conosceranno uno sviluppo differenziale nel corso degli anni. Si tratta di due «thèses fondamentales», da Van Steenberghen definite come «à première vue antinomiques», ma da Gilson considerate invece come «complémentaires»<sup>268</sup>. La prima, discostandosi dalla critica razionalista, sostiene recisamente la presenza nel Medioevo di una riflessione filosofica autenticamente tale, in continuità con quella delle epoche antica e moderna. Il vero inizio della filosofia moderna sarebbe infatti a ben guardare il tredicesimo secolo, ed Alberto e Tommaso i «fondateurs du rationalisme moderne»<sup>269</sup>. Van Steenberghen inaugura la sua analisi a partire dalla prima edizione di *Le thomisme*, datata 1919, e ne richiama un passaggio della prefazione particolarmente indicativo in questo senso.

Or nous osons affirmer qu'à celui qui le considérera sans parti-pris, le XIII<sup>e</sup> siècle n'apparaîtra pas comme moins riche en gloires philosophiques que les époques de Descartes et de Leibniz, ou de Kant et d'A. Comte. Thomas d'Aquin et Duns Scot, pour ne choisir que des exemples peu discutables, appartiennent à la race des penseurs véritablement dignes de ce nom. Ce sont de grandes philosophes, c'est-à-dire des philosophes grands pour tous les temps, et qui apparaissent tels même aux esprits les plus fermement résolus à ne se rendre ni à leur autorité ni à leurs raisons<sup>270</sup>.

---

<sup>267</sup> *Ibidem*.

<sup>268</sup> *Ivi*, 64.

<sup>269</sup> *Ibidem*.

<sup>270</sup> É. GILSON, citato in *ivi*, 64-65.

Un tono simile caratterizza anche il capitolo degli *Études de philosophie médiévale* – del 1921 – dedicato a “La signification historique du thomisme”, nel quale si sostiene che Tommaso fu il primo pensatore cristiano ad aver re-istituito «l’idée d’une philosophie autonome»<sup>271</sup>, ben conscio che comunque, in ultima analisi, le due verità filosofica e rivelata non avrebbero potuto non conciliarsi. I passi che però Van Steenberghen ritiene più significativi in ordine alla difesa di questa grande linea interpretativa appartengono a *La philosophie au moyen âge de Scot Érigène à Guillaume d’Occam*, del 1922. Egli ne cita diversi. Ne riportiamo a titolo indicativo tre particolarmente ficcanti: «Parmi les découvertes qui s’attachent au nom d’Albert de Bollstädt... la plus importante aux yeux de l’histoire est sans doute la distinction définitive qu’il sut introduire entre la philosophie et la théologie»; «Envisagée sous cet aspect, qui est son véritable aspect historique, toute l’histoire de la philosophie médiévale est celle d’un mouvement rationaliste qui se développe»; «C’était bien la raison, celle qui n’est ni ancienne, ni médiévale, ni moderne, mais la raison tout court qui déjà s’était mise à l’œuvre, et c’est au XIII<sup>e</sup> siècle même qu’elle s’est vue définitivement rétablie dans ses anciens droits»<sup>272</sup>. Al 1927 risale invece la seguente affermazione sulla filosofia di Tommaso, contenuta nella prefazione della terza edizione de *Le thomisme*, in risposta alle critiche dei filosofi razionalisti, che gli imputavano di avere tratteggiato una immagine moderna di Tommaso – presentato cioè come un filosofo «puro»: «il ne nous semble pas honnêtement possible de considérer la philosophie de saint Thomas comme autre chose que la solution purement rationnelle d’un problème uniquement philosophique»<sup>273</sup>. Van Steenberghen nota come Gilson non ripudiò mai tale tesi, e lo dimostra attraverso una concisa sinossi di alcuni brani delle edizioni di *La philosophie au moyen âge* rispettivamente del 1922 e del 1944: le formule utilizzate per stabilire la autonomia metodologica della riflessione filosofica nel Medioevo vengono,

---

<sup>271</sup> F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l’étude de la philosophie médiévale*, cit., 65.

<sup>272</sup> É. GILSON, citato in *ibidem*.

<sup>273</sup> *Ivi*, 66.



occasionalmente, lievemente attenuate nella seconda edizione, senza però intaccare il senso teoretico con esse veicolato<sup>274</sup>.

La seconda linea ermeneutica invece, pur interpretando le filosofie medievali come vere filosofie ne sancisce la peculiarità nei termini che ben conosciamo: esse sarebbero definibili come «specificamente» cristiane. Questa la loro differenza specifica rispetto alle speculazioni filosofiche antiche e moderne, con le quali condividerebbe comunque lo stesso *genus*<sup>275</sup>. Influenza diretta e feconda del cristianesimo sulla elaborazione filosofica, dunque. Questa tesi è presente già nella prima edizione di *Le thomisme*: Van Steenberghen ne trova tracce all'interno del capitolo II dove, pur avendo operato una distinzione netta di filosofia e teologia, Gilson nota come la filosofia più originale di Tommaso, presente nel suo *corpus* teologico piuttosto che nei commentari aristotelici e negli opuscoli filosofici, venga presentata secondo l'ordine espositivo tipicamente teologico – che ha in Dio il punto di partenza dell'indagine –, e non secondo quello filosofico, per il quale invece Egli rappresenta l'approdo ultimo. (L'ordine di esposizione degli argomenti nella *Summa* – lo ricordiamo – è il seguente: dopo Dio, si trattano gli angeli, il mondo e l'uomo). L'originalità della proposta filosofica di Tommaso sarebbe dunque dovuta proprio al suo essere un teologo: «Saint Thomas était essentiellement un théologien, et précisément parce qu'il était un théologien, a constitué un système nouveau et original de philosophie»<sup>276</sup>. Questa idea sulla specificità cristiana della filosofia dell'Aquinate ricompare in vario modo anche nel capitolo seguente ed a conclusione d'opera<sup>277</sup>. Se la prima ermeneutica venne criticata dai razionalisti, la seconda lo fu invece nell'ambiente dei cattolici. Van Steenberghen ricorda quella di Mandonnet, il quale rimproverava a Gilson: una insufficiente distinzione della componente filosofica dalla teologica nelle sue analisi su Tommaso; la esclusione della iniziale criticità tipicamente filosofica, che invece caratterizzerebbe anche la speculazione razionale del Santo; l'adozione dell'ordine teologico per esporre la filosofia

---

<sup>274</sup> F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, cit., *ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>275</sup> *Ibidem*.

<sup>276</sup> É. GILSON citato in *ivi*, 67.

<sup>277</sup> F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, cit., 67.

tommasiana<sup>278</sup>. Tracce della tesi sulla filosofia cristiana vengono identificate anche nella prima edizione di *La philosophie au moyen âge*. Centrale per la nostra questione rimane però la pubblicazione di *La philosophie de saint Bonaventure*, nel 1924. Come già indicato in *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*<sup>279</sup>, Gilson vi elabora la propria personale interpretazione della impresa intellettuale bonaventuriana, che egli legge come la costruzione di una «filosofia francescana», intesa in ultima analisi alla stregua di una «metafisica della mistica cristiana»<sup>280</sup>. In essa, la ragione perderebbe la propria autonomia per subordinarsi alla fede: «la vraie philosophie devient une réflexion de la raison guidée par la foi»<sup>281</sup>. Van Steenberghen richiama anche il capitolo finale dell'opera, dove Gilson razionalizza lo sconcerto di molti storici di fronte alla speculazione di Bonaventura denunciando la loro mancata ricognizione di quello che costituirebbe il suo vero «centro»: Cristo, al quale la filosofia bonaventuriana vorrebbe condurre<sup>282</sup>. La messa in paragone della filosofia del Dottore Serafico con quella del Dottore Angelico porta ora Gilson a caratterizzarle rispettivamente come «autonoma» e solo estrinsecamente controllata dalla fede la seconda, e come «eteronoma» ed invece intrinsecamente controllata dalla fede la prima<sup>283</sup>. La nuova critica di Mandonnet alla riflessione gilsoniana rimarcava però il carattere teologico dell'opera di Bonaventura, così come la funzione strumentale della riflessione filosofica al suo interno: elementi, questi, che rendevano dunque illegittimo l'appellativo di filosofia per tale speculazione. Essa si poteva invece più adeguatamente caratterizzare come una «synthèse théologique et mystique»<sup>284</sup>. Il *focus* critico di Van Steenberghen si sposta ora sulla terza edizione di *Le thomisme*, ricordando che in esso Gilson individua due «marques» caratteristici della filosofia cristiana: la selezione delle tematiche che la interessano e la adozione di un ordine teologico per

---

<sup>278</sup> *Ivi*, 68.

<sup>279</sup> Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Deuxième édition, mise à jour, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve – Éditions Peeters, Louvain 1991.

<sup>280</sup> F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, cit., 68.

<sup>281</sup> É. GILSON citato in *ivi*, 69.

<sup>282</sup> F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, cit., 69.

<sup>283</sup> *Ibidem*.

<sup>284</sup> *Ivi*, 70.

articolarsi<sup>285</sup>. Egli riporta anche la seguente definizione, tratta dal primo capitolo: «entendons par philosophie chrétienne une philosophie qui veuille être une interprétation rationnelle du donné, mais pour qui l'élément capital de ce donné reste la fois religieuse, dont la révélation chrétienne définit l'objet»<sup>286</sup>. Il suo commento richiama una delle chiarificazioni terminologiche già incontrate: quando la religione diviene formalmente oggetto di interesse della filosofia, quest'ultima si specificherà come filosofia della religione, e come filosofia del cristianesimo se tale religione è la cristiana. Mai però come una filosofia cristiana. «Une "philosophie du christiansime" n'est pas une "philosophie chrétienne", pas plus qu'une "philosophie de l'art" n'est une "philosophie artistique" ou une "philosophie du droit", une "philosophie juridique"»<sup>287</sup>. La rievocazione del libro su Agostino – *Introduction à l'étude de saint Augustin* del 1929 – si limita a richiamare quelle tre componenti che per il suo autore caratterizzano l'agostinismo: 1) la denuncia della insufficienza della filosofia quale pura *opus rationis*, unitamente alla valorizzazione della vera filosofia, da intendersi come una saggezza informata dalla rivelazione; 2) la centralità dell'ordine della carità, che sostituisce quello della ragione; 3) la sua natura sostanzialmente «religiosa e teocentrica»<sup>288</sup>. In altre parole, si tratta di una filosofia che «se meut à l'intérieur d'une foi»<sup>289</sup>. La risposta di Gilson alla solita critica, che gli imputava di confondere filosofia e teologia, si richiama a quella distinzione tra i diversi ruoli che, in Agostino, assumerebbero il teologo ed il filosofo: il primo argomenta a partire dal *depositum fidei*; il secondo invece vi medita sopra, per capire «dans quelle mesure cet objet [l'oggetto di fede] coïncide avec celui de la raison»<sup>290</sup>. Con questo libro, ci avviciniamo cronologicamente alla esplosione della *querelle*. Van Steenberghen ricorda allora alcune delle principali opere che Gilson dedicò alla filosofia cristiana: *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932), *Christianisme et philosophie* (1936), *Reason and Revelation in the Middle*

---

<sup>285</sup> *Ibidem*.

<sup>286</sup> É. GILSON citato in *ibidem*.

<sup>287</sup> F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, cit, 70.

<sup>288</sup> *Ivi*, 71.

<sup>289</sup> É. GILSON citato in *ibidem*.

<sup>290</sup> F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, cit, 71.

*Ages* (1938), e decide quindi di spostarsi direttamente al 1950 – l’anno del *Congressus scholasticus* romano. Una delle due relazioni di Gilson, che come sappiamo trattava “*Les recherches historico-critiques et l’avenir de la scolastique*”, segna una radicalizzazione della sua posizione teorica. Vale la pena ripetere in estrema sintesi le idee propugnatevi, che Van Steenberghen espone tramite una fitta serie di citazioni: l’originalità specifica delle filosofie medievali è dovuta alla loro collocazione teologica, una separazione dalla quale comporterebbe la perdita di detta originalità; la grandezza dei filosofi scolastici è dovuta al loro essere innanzitutto teologi; anche oggi è necessario mantenere la tradizione scolastica all’interno di questo suo originario alveo teologico, affinché essa possa far ancora fiorire tutte le proprie virtualità. Van Steenberghen vede in tali considerazioni una spinta della originaria idea gilsoniana fino alle sue conseguenze ultime.

On le voit, la thèse de M. Gilson est poussée ici à ses ultimes conséquences: les philosophies du moyen âge ne sont pas seulement des philosophies chrétiennes parce qu’elles ont bénéficié de l’influence de la *révélation* chrétienne, mais parce qu’elles sont nées en symbiose avec la *théologie*; bien plus, parce qu’elles ont été élaborées *par* des théologiens et *pour* la *théologie*. Enfin nous sommes invités à procéder de la même manière aujourd’hui<sup>291</sup>.

Egli nota come anche nelle due opere del 1960, *Le philosophe et la théologie* ed *Introduction à la philosophie chrétienne*, la necessità della simbiosi tra i due saperi venga nuovamente professata. In questo secondo scritto, così come nella quarta edizione de *Le thomisme* (1942), Gilson valorizzava inoltre la tematica di quella che è stata anche definita come la metafisica dell’Esodo. Dio in Esodo 3,14 avrebbe rivelato la coincidenza della propria natura con l’esistenza – *Ego sum qui sum* –. Ciò avrebbe stimolato Tommaso a concepire la differenza – filosofica – tra *esse* ed *essentia in creatis*, la quale per il Gilson di questo periodo rappresenta «la vérité fondamentale de la philosophie chrétienne»<sup>292</sup>. Van Steenberghen ci invita inoltre a considerare come nelle pagine dedicate a tali tematiche

---

<sup>291</sup> *Ivi*, 72, enfasi nell’originale.

<sup>292</sup> *Ivi*, 74.

emerge una nuova accezione di filosofia cristiana: essa infatti consisterebbe in una sorta di «intellection de l'objet de la foi»<sup>293</sup>, procurata dalla iniziale adesione (per fede) alla autonominazione di Dio in Esodo, grazie alla quale si acquisirebbe contestualmente anche una «profondeur imprévue»<sup>294</sup> della concettualità ontologico-filosofica che riguarda i modi di dire l'essere, e segnatamente proprio di quella concettualità che dice dell'essere di Dio.

Di *Le philosophe et la théologie* – di cui non si manca di ricordare la *verve* e la freschezza nella narrazione della vicenda intellettuale gilsoniana, così come la caratterizzazione caricaturale di quei neoscolastici che continuavano imperterriti a rigettare la filosofia cristiana – richiamiamo ora solo uno dei passaggi segnalati, che ci sembra particolarmente indicativo per tracciare la evoluzione concettuale dell'espressione in esame.

La philosophie greque est donc sortie du moyen âge autre qu'elle y était entrée... Or c'est à la *théologie* chrétienne que la philosophie doit d'avoir subi une transformation si profonde. La *théologie* n'a donc pas simplement *contenu* de la métaphysique, elle a nécessairement dû en *produire*<sup>295</sup>.

Van Steenberghen al termine della sua inchiesta registra dunque l'affermarsi progressivo, negli anni, della seconda linea ermeneutica: si tratta però di una vera e propria radicalizzazione della originaria concezione gilsoniana di filosofia cristiana (e cioè della prima formulazione della seconda linea ermeneutica), la quale sembra minacciare la sussistenza stessa della prima linea<sup>296</sup>.

Il secondo capitolo indaga invece le “Leçons de l'histoire”. La argomentazione qui presentata attinge a diverse fonti: una comunicazione che Van Steenberghen tenne a Madrid nel 1972 (sulla quale avremo modo di tornare), un'altra invece tratta da un colloquio a Bruxelles dedicato alla metodologia per la storia della filosofia, parimenti del 1972, ed altri corsi e conferenze<sup>297</sup>. Ad una prima veloce scorsa, queste pagine risultano già indicative degli intenti del loro autore. Infatti, dopo un *incipit* in cui, pur

<sup>293</sup> É. GILSON citato in *ibidem*.

<sup>294</sup> *Ibidem*.

<sup>295</sup> *Ivi*, 75, enfasi nell'originale.

<sup>296</sup> F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, cit, 76.

<sup>297</sup> *Ivi*, 78 n.

ricordando alcune delle opposizioni che avevano diviso gli storici sulla interpretazione della filosofia medievale, si formula un invito a valorizzare comunque le convergenze esistenti tra le loro vedute («oppositions et convergences»<sup>298</sup>), ci imbattiamo in una serie di sezioni intitolate alle grandi tematiche che Van Steenberghen aveva approcciato, nella sua analisi del rapporto tra filosofia e teologia nel Medioevo e, per implicazione, della problematica della filosofia cristiana: «philosophie au sens large et philosophie au sens strict»<sup>299</sup>; «influence du christianisme»<sup>300</sup>; «résultat de cette influence»<sup>301</sup>. La distinzione tra i due tipi di filosofia – in senso stretto ed in senso ampio – che Van Steenberghen già da anni andava proponendo rappresenta il primo passo per evitare fin da subito una lunga serie di malintesi <sup>302</sup>. Essa non è per l'Autore né artificiale né arbitraria, è comunemente accettata ed è usata anche nel «linguaggio corrente»<sup>303</sup>. I termini tedeschi che veicolano quanto egli intende a proposito della prima accezione ricompaiono anche in questa sede. Le filosofie in senso ampio sono in buona sostanza concezioni del mondo – *Weltanschauungen* – e della vita – *Lebensanschauungen*. Una pittoresca lista di filosofie in senso ampio arricchisce e puntella la riflessione del nostro autore.

Un missionnaire belge a publié naguère un ouvrage sur la “philosophie bantoue” et on pourrait tout aussi bien traiter de la “philosophie des Aztèques”. On parle de la “philosophie d’Homère” ou de Dante, de Shakespeare ou de Claudel. On parle de la “philosophie du Nouveau Testament” ou de la “philosophie du libéralisme”<sup>304</sup>.

Altra cosa è invece quel sapere scientifico, razionale, metodicamente e sistematicamente riflessivo sul reale che si sviluppò in Grecia a partire dal sesto secolo a.C., e che rappresenta la filosofia in senso stretto. Nel mondo cristiano – per il quale il Nuovo Testamento chiaramente rappresenta una filosofia in senso ampio –, la questione del rapporto tra filosofia in senso

---

<sup>298</sup> *Ivi*, 78-79.

<sup>299</sup> *Ivi*, 79-85.

<sup>300</sup> *Ivi*, 85-91.

<sup>301</sup> *Ivi*, 92-108.

<sup>302</sup> *Ivi*, 79.

<sup>303</sup> *Ivi*, 80.

<sup>304</sup> *Ibidem*.

stretto e riflessione scientifica sul dato rivelato si formalizza in modo esplicito nel tredicesimo secolo quando la prima, nelle sue varie branche (logica, metafisica, etica, filosofia della natura), fa il proprio ingresso nelle facoltà delle arti<sup>305</sup>. Van Steenberghen ricorda inoltre come oltre alle produzioni esplicitamente filosofiche nel Medioevo sia possibile rinvenire della filosofia in senso stretto anche all'interno delle fonti teologiche<sup>306</sup>. L'influenza del cristianesimo sulla filosofia del Medioevo è un fatto che solo Bréhier e Brunschvicg non riconoscevano<sup>307</sup>. È difatti impossibile per un filosofo non subire l'influenza del contesto storico-culturale in cui egli si trova ad elaborare la propria filosofia<sup>308</sup>. Passando a stabilire la natura di questa influenza l'Autore ne enumera, come in passato, gli aspetti negativi e quelli positivi. Tra i negativi: la detronizzazione della filosofia in qualità di «saggezza suprema», per mano della saggezza cristiana e, scientificamente, della teologia<sup>309</sup>; il dirottamento, da parte delle autorità ecclesiastiche, di molti potenziali filosofi alle discipline sacre, un fenomeno storicamente testimoniato dal passaggio in corso di carriera di molti docenti di filosofia dalla facoltà delle arti a quella di teologia («*non est consensendum in artibus*»); la sedazione da parte delle risposte cristiane della inquietudine e curiosità che animavano la filosofia, la quale ora «*risque de devenir un savoir purement théorique, un luxe pour intellectuels désœuvrés, sans importance réelle*»<sup>310</sup> – un rilassamento che si concretizza anche nella elaborazione di argomentazioni filosofiche lasche, non rigorose, specialmente per quanto riguarda le dimostrazioni dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima; la presenza di pensatori i quali, influenzati da alcuni passaggi paolini, disprezzavano la filosofia; la assenza dell'insegnamento della filosofia in contesto scolastico, ad eccezione della logica, dal sesto al dodicesimo secolo<sup>311</sup>; alcune errate censure da parte della autorità ecclesiastica; la presenza di «legami troppo stretti [...] tra i sistemi filosofici e quelli teologici», che causarono un allentamento della rigosità

---

<sup>305</sup> *Ivi*, 82-83.

<sup>306</sup> *Ivi*, 83-84.

<sup>307</sup> *Ivi*, 85.

<sup>308</sup> *Ivi*, 85-86.

<sup>309</sup> *Ivi*, 87.

<sup>310</sup> *Ibidem*.

<sup>311</sup> *Ivi*, 87-88.

filosofica per facilitarne la applicazione teologica, e tra sistemi teologici ed ordini religiosi nei quali essi venivano promossi<sup>312</sup>. Tra i positivi: la valorizzazione della filosofia in quanto indispensabile strumento ausiliario della teologia; la comparsa di fini filosofi, per via della imposizione ai teologi, a partire dal tredicesimo secolo, di una formazione filosofica<sup>313</sup>; lo stimolo a comprendere meglio i misteri di fede, secondo le note formule *credo ut intelligam* e *fides quaerens intellectum*<sup>314</sup>, ed una generale tranquillità offerta al cristiano, che può filosofare senza particolari angosce esistenziali – risolte grazie alla sua fede; il carattere spesso positivo degli interventi magisteriali, che evitarono esiti filosofici errati e potenzialmente dannosi<sup>315</sup>; infine, Van Steenberghen ricorda la questione della “grazia di stato” (cristiano), di cui sarebbe dotato un filosofo cristiano<sup>316</sup>. La sezione dedicata ai risultati della influenza in esame si articola in sei punti, che nelle parole del loro autore rappresentano delle «tesi», che vogliono offrire una soluzione per «appoches successives»<sup>317</sup>. Può essere utile riportarle tutte, in ordine successivo, dal momento che Van Steenberghen si è peritato di racchiuderle ognuna in una frase. Otterremo così in un unico colpo d’occhio una presentazione panoramica dell’intera sua linea argomentativa. Si tratta di considerazioni nelle quali ci siamo già imbattuti, e che rappresentano i capisaldi della sua posizione; esse, a partire da questa sede, ci sembrano guadagnare in organicità, sinteticità ed armonicità. Ne sottolineeremo più esplicitamente alcuni aspetti. Le tesi sono le seguenti.

- 1) L’action restrictive du christianisme n’a pas empêché la naissance et le développement d’un authentique mouvement philosophique en chrétienté.
- 2) L’influence positive du christianisme a favorisé l’élaboration de philosophies plus riches et plus profondes que celles de l’antiquité païenne.

---

<sup>312</sup> *Ivi.* 88.

<sup>313</sup> *Ivi.* 89.

<sup>314</sup> *Ivi.* 89-90.

<sup>315</sup> *Ivi.* 90.

<sup>316</sup> *Ivi.* 91.

<sup>317</sup> *Ivi.* 92.



- 3) L'influence chrétienne ne modifie ni la nature, ni les méthodes du travail philosophique.
- 4) Il y a des philosophes chrétiens, il n'y a pas de philosophie chrétienne.
- 5) L'apport du christianisme dans la constitution d'une philosophie ne saurait être discerné d'une manière précise.
- 6) Le théologie n'est pas génératrice de philosophie.

La prima tesi viene dimostrata tramite la constatazione della presenza di una riflessione filosofica specificamente tale nel Medioevo – filosofia in senso stretto<sup>318</sup>.

La seconda tesi giustifica la affermazione di una maggiore ricchezza e profondità della filosofia medievale rispetto a quella pagana ricordando come la rivelazione abbia offerto tutta una serie di nuove idee e tematiche feconde per il lavoro del filosofo, definite «un capital psychologique incontestable»<sup>319</sup>, e che l'Autore vede esplorate in modo magistrale ne *L'esprit de la philosophie médiévale*.

La terza tesi, dopo aver sottolineato come sempre di filosofia in senso stretto si stia parlando, afferma la centralità del dubbio metodico per il filosofo: esso fa parte dei suoi strumenti di lavoro, e non va ad intaccare direttamente le sue «convinzioni personali». Non solo tale tipo di lavoro è accessibile al credente: alcuni hanno addirittura sostenuto che egli si trovi in effetti nelle migliori condizioni per filosofare con successo, dal momento che la sua fede gli garantisce la serenità esistenziale necessaria in ordine a ciò<sup>320</sup>. La risposta dell'Autore alle obiezioni che già aveva affrontato precedentemente viene articolata offrendo alcuni elementi concettuali che ci sembra necessario riportare. La fede di un credente non lo ostacolerà nel suo lavoro filosofico? Van Steenberghen nota come in realtà siano solo le conclusioni cui egli giunge a dover essere in armonia con la sua fede, e non la sua ricerca, che deve invece svolgersi secondo i propri canoni

---

<sup>318</sup> *Ivi*, 92.

<sup>319</sup> *Ibidem*.

<sup>320</sup> *Ivi*, 93.

metodologici<sup>321</sup>. Si tratta di una dichiarazione che, chiaramente, risulta comprensibile al e ragionevole per il credente, ma non al e per il non credente. Caratterizzando la posizione del primo, Van Steenberghen afferma che

il est convaincu de l'origine divine du christianisme; dès lors ses conclusions philosophiques incompatibles avec la vérité révélée sont nécessairement erronées. Pour le croyant, il ne saurait y avoir contradiction entre une vérité certainement révélée par Dieu et une vérité philosophique incontestable; en conséquence tout conflit qui se produit *de facto* entre la foi et la raison est un conflit apparent, qui peut être résolu par un examen plus attentif du problème en cause<sup>322</sup>.

Ma si faccia attenzione a come prosegue.

Bien entendu, on ne demande pas à l'incroyant de partager *a priori* cette conviction. Mais on peut lui montrer, par des nombreux exemples historiques, que les conflits célèbres entre la foi et la raison ont été des conflits apparents: soit qu'on ait défendu comme "vérité révélée" ce qui n'était qu'opinion de théologiens, soit qu'on ait présenté comme "certitude rationnelle" ce qui n'était qu'opinion humaine discutabile, abandonnée par tous aujourd'hui<sup>323</sup>.

Questo secondo passaggio, sul quale ci periteremo di tornare in seguito, ci sembra di fatto smorzare, anche se solo implicitamente, il peso teoretico delle sue precedenti affermazioni, le quali difficilmente sarebbero accettabili da un epistemologo non credente. La mossa teorica di distinguere il procedimento di indagine filosofica dalle sue conclusioni, al fine di argomentare la ampiezza di manovra del filosofo credente rispetto alla osservanza degli articoli che per lui sono *de fide tenenda*, non potrà non essere contestata da un punto di vista metodologico. Anche di tali conclusioni infatti, per non compromettere l'integrità della autonomia di questa disciplina, si dovrebbe predicare la medesima libertà. Si potrebbe aggiungere: soprattutto delle conclusioni, le quali in filosofia non sono

---

<sup>321</sup> *Ivi*, 93-94.

<sup>322</sup> *Ivi*, 94.

<sup>323</sup> *Ibidem*.

certamente meno importanti del processo speculativo che le ha generate. Ma aggiungendo che questa posizione di compatibilità – nel dialogo coi non credenti – può solo essere argomentata attraverso gli esempi storici che indicano come i conflitti passati tra ragione e fede furono in realtà solo apparenti, Van Steenberghen sembra riconoscere come, fuori da un contesto esplicitamente credente, sia proprio a tale livello che la questione debba assestarsi. Ad un livello cioè empirico-materiale, e non teoretico. Aggiungiamo, però, che solo risolvendola in un contesto teoretico la questione della compatibilità di ragione e fede starebbe al sicuro dal rischio di nuovi, inaspettati conflitti.

Tornando alla esposizione di Van Steenberghen, registriamo come egli ribadisca nuovamente che l'influenza del cristianesimo si eserciterà certamente sul filosofo, ma mai direttamente sulla sua produzione filosofica.

La quarta tesi si riallaccia a questa ultima considerazione, ed argomenta la distinzione tra filosofo cristiano e filosofia cristiana, che da anni ormai egli promuoveva, legittimando la prima espressione e smantellando la seconda nella sua accezione dottrinale. La filosofia è infatti chiamata ad essere fedele solo «à l'expérience et à la raison. Elle ne saurait donc être ni grecque, ni allemande, ni juive, ni chrétienne, ni romantique, ni baroque, ni républicaine, ni monarchiste»<sup>324</sup>. Esiste dunque la filosofia (che si occupa) della religione, dal momento che ogni aspetto della realtà ha interesse filosofico, ma non una filosofia cristiana<sup>325</sup>. La introduzione della distinzione tra filosofia cristiana e filosofo cristiano è per l'Autore risolutiva, al fine di una chiarificazione e comprensione esatta della costellazione di questioni storico-teoriche che sta affrontando.

C'est le *philosophe* chrétien qui bénéficie directement des apports doctrinaux de la révélation. C'est lui qui est directement concerné par le contrôle du magistère ecclésiastique et par d'éventuelles censures. C'est lui qui est aidé par les grâces d'état. C'est dans son esprit que s'établissent les contacts et que surgissent éventuellement les conflits entre la raison et la foi<sup>326</sup>.

---

<sup>324</sup> *Ivi*, 95.

<sup>325</sup> *Ivi*, 95-96.

<sup>326</sup> *Ivi*, 96, enfasi nell'originale.

Sarà solo a proposito di quella saggezza cristiana, caratterizzata come *Weltanschauung* e *Lebensanschauung*, che si potrà parlare di una filosofia cristiana<sup>327</sup>. Di ciò si trattava, ricorda nuovamente l'Autore, quando Agostino difendeva la *christiana philosophia*, contrastandola con quella pagana<sup>328</sup>. Le argomentazioni di Gilson sulle presunte filosofie cristiane di Agostino, Bonaventura e Tommaso vengono dunque ribadite come inadatte a caratterizzare il dato storico-teorico, che parla invece di una chiara coscienza in essi della distinzione tra ragione e fede, della assenza nella loro speculazione di quella area ibrida che andrebbe sotto tale etichetta, e del generale contesto teologico in cui le riflessioni autenticamente filosofiche di tali pensatori si inserirono.

La quinta tesi rappresenta per l'Autore un corollario delle precedenti<sup>329</sup>. Van Steenberghen enumera tre motivi principali per i quali, nel contesto di una filosofia in senso stretto, i contributi specifici del cristianesimo sono molto difficilmente individuabili. Elenchiamoli con lui.

- 1) Il faut se garder du sophisme: *Post hoc, ergo propter hoc*.
- 2) Il ne faut pas confondre une vérité révélée et l'élaboration philosophique de son objet.
- 3) Le christianisme n'est qu'un des nombreux facteurs culturels qui agissent sur le philosophe chrétien.

Circa il primo punto, riteniamo di non dover aggiungere nulla più di quanto abbiamo già avuto modo di dire.

Il secondo punto viene argomentato con quattro esempi, due dei quali hanno già incrociato la nostra ricostruzione. Il primo riguarda la possibilità di una conoscenza naturale di Dio, ribadita dal Concilio Vaticano I a partire da alcuni passaggi biblici di Sapienza e Romani. Tale pronunciamento magisteriale però non predetermina in alcuna direzione l'indagine del filosofo cristiano su questa tematica. La rivelazione secondo Van Steenberghen gioca un ruolo che è «purement négatif», poiché «fixe

---

<sup>327</sup> *Ibidem*.

<sup>328</sup> *Ivi*, 97.

<sup>329</sup> *Ivi*, 98.

certaines barrières» oltre le quali sta un esito erroneo della investigazione – come sarebbero ad esempio ateismo, agnosticismo od una negazione della provvidenza divina<sup>330</sup>.

Notiamo ancora come questa idea rimanga non priva di problematicità: un ruolo anche solo puramente negativo da parte della rivelazione/del magistero non rappresenta infatti già un controllo significativo, una pre-determinazione di possibili esiti della ricerca filosofica, foss'anco solo alla sua tappa finale? Può un filosofo autenticamente tale – anche quando cristiano – accettare la costruzione di barriere inoltrepassabili, nel territorio che egli per missione è chiamato ad esplorare, che non siano quelle barriere che egli stesso, all'origine, durante o alla fine del suo lavoro, non ha ritenuto di dover erigere con la propria strumentazione concettuale?

Il secondo esempio è altrettanto classico: l'episodio di Esodo 3,14. Ne abbiamo già parlato. In questa sede, Van Steenberghen sottolinea come l'esegesi precisa della parola divina che afferma “*Ego sum qui sum*”, “*Qui est misit me ad vos*”, sia in ambito specialistico molto dibattuta: chi la interpreta come un diniego di risposta a Mosé, vedendovi la volontà di Dio di rimanere avvolto nel mistero; chi vi vede invece affermata la sua «souveraine puissance»; chi infine vi legge la affermazione della sua assolutezza e necessità<sup>331</sup>. Tra i grandi pensatori che ci stanno accompagnando nella nostra trattazione, Agostino vi vedeva rivelata la immutabilità di Dio, Tommaso invece la sua semplicità<sup>332</sup>. Dati di cui Gilson è ben al corrente, e davanti ai quali egli «ne cache pas son embarras»<sup>333</sup>. Per quanto riguarda Van Steenberghen, il suo pensiero su questa tematica specifica è del tutto in linea con le proprie convinzioni sulla filosofia cristiana. Per sintetizzarlo potremmo anche esprimerlo così: la metafisica dell'*actus essendi* è farina di Tommaso, attinta dal suo sacco filosofico. Circa la effettiva influenza del passo biblico su tale elaborazione filosofica, Van Steenberghen rimane possibilista, senza però sbilanciarsi apertamente e anzi avanzando l'ipotesi che le influenze a tale riguardo gli

---

<sup>330</sup> *Ivi*, 100, enfasi nell'originale.

<sup>331</sup> *Ibidem*.

<sup>332</sup> *Ibidem*.

<sup>333</sup> *Ivi*, 101.

siano provenute piuttosto dalla frequentazione delle opere di filosofi che sui concetti di *esse* ed *essentia* avevano già lavorato, tra i quali Avicenna, Guglielmo d'Auvergne e Alberto Magno<sup>334</sup>. In entrambi in casi la direzione conoscitiva, per così dire, rimane inversa a quella propugnata da Gilson: dalla metafisica all'ermeneutica biblica, e non viceversa. «C'est lui Thomas qui a projeté dans le texte sacré sa notion métaphysique de l'*Esse subsistens*, il ne l'y a pas trouvée»<sup>335</sup>. Come suo solito Van Steenberghen incalza, ed esegue un ulteriore affondo critico sulla razionalizzazione gilsoniana della genesi della metafisica dell'*actus essendi* in Tommaso. Anche per la distinzione di *esse* ed *essentia in creatis* si applica la semplice tavola dicotomica che ben conosciamo: essa, o è dimostrata con la ragione, e quindi sarà da collocarsi all'interno della metafisica, oppure viene dedotta dalla rivelazione, ed allora apparterrà alla teologia<sup>336</sup>. La ulteriore puntualizzazione circa il modo di intendere il rapporto di derivazione di queste concettualità – da un lato l'*Esse subsistens* e dall'altro la composizione/distinzione di *esse* ed *essentia in creatis* – non si riduce ad una semplice diatriba tra specialisti. Essa invece tradisce, ed illustra sinteticamente ed efficacemente, proprio quella differenza metodologica che sta alla base del disaccordo tra i due medievisti. Van Steenberghen, infatti, inverte la direzione gilsoniana di tale derivazione: indicando come *Esse subsistens* significhi in buona sostanza *Esse non receptum in essentia*, egli sottolinea come sia la prima espressione a derivare dalla seconda, e non viceversa<sup>337</sup>. Questa inversione non è che una specificazione della sua concezione del rapporto tra filosofia e teologia. Egli infatti, partendo dalle creature e risalendo a Dio, non fa che ribadire quello che è per lui il modo corretto di considerare le concettualità filosofiche che invece Gilson riteneva ricavabili dalla rivelazione. O meglio, è un altro modo per affermare come la distinzione *esse/essentia in creatis* sia ricavabile da una ispezione filosofica del reale, e non a partire dalla rivelazione, da parte di Dio, della sua condizione ontologica – *Esse* non composto. Questa

---

<sup>334</sup> *Ibidem.*

<sup>335</sup> *Ibidem.*

<sup>336</sup> *Ibidem.*

<sup>337</sup> *Ibidem.*

indicazione metodologica rimane preziosa, a prescindere che si decida o meno di ritenere la distinzione di *esse* ed *essentia in creatis* come qualcosa che possa effettivamente emergere da una indagine filosofica sulla realtà.

Il terzo esempio consiste nella nozione di creazione<sup>338</sup>. Van Steenberghe nota come la sua «fecondità filosofica» sia rimasta latente per molti secoli, e come sia stata necessaria la riflessione di pensatori del calibro di Plotino e Tommaso per fare emergere tale fecondità. L'emersione delle sue virtualità metafisiche è avvenuta però attraverso un processo squisitamente filosofico, «dont le cheminement méthodique, purement rationnel, aboutit à une doctrine de la causalité créatrice»<sup>339</sup>.

Il quarto esempio richiama la fecondità filosofica delle nozioni maturate in seno a quelle grandi discussioni cristologiche dei primi secoli che si trovarono impegnate a definire la divino-umanità del Cristo, e che per conseguire tale obiettivo teologico giunsero a distinguere in Gesù la natura dalla persona, per affermare che egli è una persona divina dotata anche di natura umana. Tali riflessioni, stimolanti per il filosofo cristiano, potranno suggerirgli concettualità nuove da inserire nel suo costrutto filosofico; esse però vi potranno trovare spazio sempre e solo attraverso una elaborazione filosofico-razionale<sup>340</sup>.

Il terzo punto, evocando la pluralità dei «fattori culturali» che arricchiscono la riflessione del filosofo – tra i quali si potrà certamente annoverare il suo eventuale credo cristiano – sostiene come la individuazione dei rispettivi apporti specifici di tali fattori, qualora si decida di analizzare la filosofia di un filosofo che procede seguendo la sola ragione, non sarà eseguibile in modo preciso. Ecco dunque che, di nuovo, i criteri gilsoniani per stabilire la qualità cristiana di una filosofia non possono essere sottoscritti. La “luce della fede cristiana” non illuminerà una filosofia cristiana, ma una teologia. Una filosofia che selezioni le problematiche di suo interesse – e segnatamente, la religione cristiana – sarà una filosofia della religione (cristiana), e non una filosofia cristiana. Una filosofia che

---

<sup>338</sup> *Ibidem.*

<sup>339</sup> *Ivi*, 102.

<sup>340</sup> *Ibidem.*

venga esposta secondo un ordine teologico sarà una «mauvaise philosophie», e non una filosofia cristiana<sup>341</sup>.

La sesta tesi esegue una analisi critica della estremizzazione della posizione gilsoniana la quale, come abbiamo visto, a partire dagli anni Cinquanta sosteneva che le filosofie medievali furono grandi poiché elaborate in contesti di grandi sistemi teologici: in quell'epoca, il grande teologo faceva grande il filosofo. Van Steenberghen ricorda innanzitutto la «parte di verità» contenuta in questo argomento<sup>342</sup>. Si tratta di dati storici che già conosciamo, ma che può essere utile richiamare sinteticamente: il *cursus honorum* degli accademici prevedeva l'approdo allo studio ed all'insegnamento della teologia, ambito in cui avveniva la loro maturazione intellettuale; la rivelazione influenzava indirettamente la filosofia attraverso il filosofante, e questa influenza si poneva allo stesso livello di tutte le altre influenze culturali che su di lui agivano; lo stretto legame tra le due discipline generò in alcuni teologi «des confusions et [...] des manques de méthode regrettables»<sup>343</sup>. Van Steenberghen, però, sottolinea ancora come solo di influenza indiretta si trattò, e non invece diretta, come nel dettato gilsoniano. Il suo argomento si dipana ora attraverso la esplicitazione di una distinzione già evocata in passato, che vuole gettare luce sul composito campo epistemologico in questione. La teologia si divide in positiva e speculativa: la prima, ricorrendo a discipline quali la storia e la filologia, è impegnata a «déterminer avec toute la rigueur possible le contenu de la révélation»<sup>344</sup>. La seconda invece, «œuvre délicate et difficile», è chiamata a fare sintesi di rivelazione e filosofia<sup>345</sup>, usando strumentalmente la seconda all'interno della sua riflessione. La teologia speculativa, quindi, deve armonizzare teologia positiva e filosofia. In ordine alla buona riuscita di questa ardua operazione è però vitale che le due discipline vengano elaborate preliminarmente. Lo sconfinamento che rischia invece colui che così non facesse rappresenterebbe un errore metodologico pernicioso, da evitare ad ogni modo.

---

<sup>341</sup> *Ivi*, 102-103.

<sup>342</sup> *Ivi*, 104.

<sup>343</sup> *Ibidem*.

<sup>344</sup> *Ibidem*.

<sup>345</sup> *Ibidem*.



Élaborer cette philosophie en spéculant sur le donné révélé, forger l'instrument au moment où on doit l'utiliser, c'est se condamner à faire de la mauvaise philosophie et de la mauvaise théologie, car c'est courir constamment le risque de fausser le travail philosophique, d'en violer les lois propres en y introduisant des corps étrangers en vue de faciliter l'explication théologique<sup>346</sup>.

La filosofia rimane invece indipendente rispetto alla teologia. Da essa non dovrà neppure subire un controllo circa i risultati delle sue investigazioni poiché – nota Van Steenberghen – tale operazione è pertinenza del magistero ecclesiastico, e non della teologia<sup>347</sup>. Inoltre, la rivelazione non veicola *eo ipso* né una filosofia né una teologia speculativa già costituite. Il lavoro teologico-speculativo, per essere efficace, avrà bisogno indispensabile di una strumentazione filosofica già elaborata<sup>348</sup>. Le differenze tra i vari sistemi teologici medievali sono dovute alla diversa strumentazione filosofica che essi utilizzarono per indagare il medesimo dato, consistente nella autorivelazione di Dio all'uomo<sup>349</sup>. Tale posizione era in verità proprio quella dei teologi della scolastica medievale, tra i quali, ancora, Van Steenberghen richiama specialmente Tommaso e Bonaventura.

Concludendo questo capitolo, l'Autore ribadisce la crucialità delle distinzioni elaborate per dipanare la *querelle* storiografica e teorica della filosofia cristiana: la filosofia in senso ampio non è la filosofia in senso stretto, e questa non è la teologia<sup>350</sup>. La questione epistemologica rimane quindi centrale: la autonomia metodologica così della filosofia come delle altre discipline umane va sempre protetta da eventuali contaminazioni teologiche<sup>351</sup>. Infine, l'enciclica di Leone XIII, che Gilson intendeva come il manifesto della filosofia cristiana, non fa in verità che ribadire la posizione articolata da Van Steenberghen. Invece, la proposta di Gilson sulla filosofia cristiana finisce inevitabilmente per spingere i pensatori cristiani in un inaccettabile «ghetto intellettuale», che preclude un incontro ed uno scambio

---

<sup>346</sup> *Ivi*, 104-105.

<sup>347</sup> *Ivi*, 105.

<sup>348</sup> *Ibidem*.

<sup>349</sup> *Ibidem*.

<sup>350</sup> *Ivi*, 108.

<sup>351</sup> *Ivi*, 110-111.

filosofico col mondo<sup>352</sup>: valori ai quali Van Steenberghen non è affatto disposto a rinunciare. Valore del dialogo, dunque, che si affianca alla difesa di quella che per lui è la verità – sia storica che teoretica – sulla natura della filosofia nel Medioevo, sui suoi rapporti con la teologia, e sulla lezione teoretico-metodologica che da questa stagione del pensiero si può imparare.

“Étienne Gilson, historien de la pensée médiévale” vuole, dopo due memoriali dedicati all’Autore all’indomani della sua scomparsa<sup>353</sup>, affrontare il lascito del grande filosofo alla storia della filosofia medievale<sup>354</sup>. Lo studio è diviso in due parti, che trattano rispettivamente delle luci e delle «ombre» di quella che Van Steenberghen, definendo la produzione tematica gilsoniana, paragonava ad una «tableau débordant de lumière et de couleurs»<sup>355</sup>. In questa sede richiameremo alcune delle notazioni – elaborate nella seconda parte – che vertono sulla questione della filosofia cristiana e della concezione di filosofia nel Medioevo. Van Steenberghen invita chi fosse interessato ad eseguire una ricognizione analitica esaustiva della produzione gilsoniana, al fine di tracciare l’evoluzione della sua posizione circa la tematica che ci sta occupando<sup>356</sup> – una operazione che peraltro, nelle sue grandi linee, ci sembra da lui già magistralmente eseguita. Egli, come aveva avuto modo di mostrare accuratamente in passato, registra quello sviluppo del pensiero di Gilson che, forti della ricostruzione di Van Steenberghen, avevamo definito una vera e propria radicalizzazione, e che qui l’Autore etichetta come un «durcissement»<sup>357</sup>. Come suo solito, alcune puntuali citazioni gilsoniane ne corroborano la linea argomentativa. La tesi estrema, esplicitata nel 1950 in occasione del congresso tomistico romano e ricapitolata dalla affermazione secondo la quale «les vrais *philosophes scolastiques* seront toujours des

---

<sup>352</sup> *Ivi*, 113.

<sup>353</sup> Van Steenberghen aveva infatti pubblicato anche un “Hommage à Étienne Gilson”, «Académie royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques» 64 (1978) 477-482.

<sup>354</sup> F. VAN STEENBERGHEN, “Étienne Gilson, historien de la pensée médiévale”, «Revue Philosophique de Louvain» 77 (1979) 487-508.

<sup>355</sup> *Ivi*, 487.

<sup>356</sup> *Ivi*, 494.

<sup>357</sup> *Ibidem*.

théologiens»<sup>358</sup>, viene ribadita anche un decennio più tardi nella sua autobiografia intellettuale – *Le philosophe et la théologie* – dalla quale vengono estratte tre affermazioni particolarmente esplicite: «Victor Cousin avait dit ailleurs, avec une parfaite justesse: “La philosophie qui avait précédé Descartes était la théologie”» – e Van Steenberghen richiama la nostra attenzione sulla espressione «parfaite justesse»; «c’est à la théologie chrétienne que la philosophie... doit d’avoir subi une transformation si profonde»; «c’est dire que les notions philosophiques les plus originales et les plus profondes de saint Thomas ne se révèlent qu’à celui qui le lit en théologien»<sup>359</sup>. Van Steenberghen decide dunque di tornare sulla questione della filosofia cristiana, adducendo due motivazioni storico-teoriche di tutto interesse. La prima: egli appartiene a quella generazione che aveva potuto assistere all’origine della *querelle*, seguendone quindi gli sviluppi successivi. La seconda: egli riconosce di essere a volte stato identificato, in questo ambito, come «“le” contradicteur de Gilson»<sup>360</sup>. Egli ricorda brevemente quanto già esposto in altra sede: le originarie vedute gilsoniane sulla esistenza di una vera e propria filosofia quale *opus rationis* nel Medioevo, paradigmaticamente rappresentata dalla riflessione di Alberto e Tommaso, a loro volta interpretati come i veri iniziatori della filosofia moderna (prima linea ermeneutica); la concomitante comparsa della tesi sulla filosofia cristiana a partire dalla prima edizione di *Le thomisme* (prima formulazione della seconda linea ermeneutica); la centralità acquisita da tale tematica a partire da *La philosophie de saint Bonaventure*. Lo scenario storico-teorico si arricchisce, perché si rievoca in questa sede anche la pubblicazione dei primi fascicoli della *Histoire de la philosophie* di Émile Bréhier, tra il 1926 ed il 1928: in essi, Bréhier non riconosceva alcun tipo di influenza esercitata dal cristianesimo «sur l’évolution de la philosophie»<sup>361</sup> – una tesi sostenuta anche in occasione delle conferenze di Bruxelles intitolate “Existe-t-il une philosophie chrétienne?”<sup>362</sup>. All’anno seguente risale invece la pubblicazione della monografia di Gilson dedicata ad

---

<sup>358</sup> *Ibidem*, enfasi nell’originale.

<sup>359</sup> *Ibidem*.

<sup>360</sup> *Ibidem*.

<sup>361</sup> *Ivi*, 495.

<sup>362</sup> *Ibidem*.

Agostino, della quale viene ricordata la famosa nota di pagina 300 – *locus* in cui Gilson affermava come «toute l'étude de la notion de philosophie chrétienne serait à reprendre»<sup>363</sup>. La seduta della Société française de philosophie del 21 marzo 1931 aveva visto fronteggiarsi, tra le altre, proprio le posizioni di Gilson e Bréhier. Gilson sarà presente anche all'incontro di Juvisy, del 13 settembre 1933, intervenendo in un dibattito che Van Steenberghen aveva già avuto modo di definire come «assez confus», e che «n'aboutit à aucune conclusion ferme»<sup>364</sup>. Nell'identificare la vera questione in gioco, Van Steenberghen riesce ad esprimere in maniera estremamente sintetica, e per distinguo successivi, il nucleo del contendere.

De quoi s'agissait-il, en somme? Il s'agissait de savoir si le christianisme a exercé une influence perceptible sur l'évolution de la philosophie. Dans l'affirmative, il fallait évaluer cette influence et en préciser la nature. Enfin il importait de savoir si la formule “philosophie chrétienne” exprimait heureusement cette influence. On aperçoit aussitôt que le problème est double. Il y a d'abord le *problème historique* ou la *question de fait*: la doctrine chrétienne a-t-elle exercé, au cours des siècles, une influence discernable sur la pensée philosophique? Il y a ensuite le *problème doctrinal* ou la *question de droit*: quelles doivent être, en principe, les relations entre la doctrine chrétienne et la philosophie? Autrement dit, dans quelle mesure et sous quelles formes l'influence doctrinale du christianisme sur la philosophie est-elle légitime et bienfaisante?<sup>365</sup>

La chiave per risolvere questo dibattito risiede nella valorizzazione della doppia distinzione di cui abbiamo già ampiamente reso conto: tra filosofia in senso ampio e filosofia in senso stretto, e tra lo stato del filosofo e quello della filosofia – rieste concisamente anche in questa sede. Avvalendosi di esse, Van Steenberghen rilegge la produzione gilsoniana sulla filosofia medievale e sulla filosofia cristiana, rivisitando i *loci* ed i pensatori che già abbiamo incontrato – Agostino, Bonaventura, Tommaso – e riesprimendo la propria nota posizione. Essa, precisa l'Autore, rispecchia quella condivisa nella sua scuola filosofica: si tratta di uno dei lasciti

---

<sup>363</sup> *Ibidem*.

<sup>364</sup> *Ibidem*.

<sup>365</sup> *Ivi*, 496, enfasi nell'originale.

specifici del suo fondatore, il cardinal Mercier<sup>366</sup>. Anche questi infatti non aveva mai mancato di promuovere l'impegno dei cristiani in una indagine filosofica libera, per coltivare un fecondo terreno di incontro coi pensatori non credenti. Van Steenberghen sottolinea la attualità dei principi difesi dal cardinale, ricordando alcuni episodi concreti che segnalavano come, proprio durante la stesura di questo suo lavoro, l'ostilità nei confronti della filosofia medievale fosse ancora viva nel contesto dell'accademia francese. Egli ricorda anche come una recente *Histoire de la philosophie* riservasse la miseria di quarantotto pagine al periodo medievale, ventuno delle quali erano dedicate ad Occam<sup>367</sup>; nella medesima opera, venivano completamente ignorati importanti filosofi cristiani quali Pascal, Blondel e Maritain<sup>368</sup>. L'ipotesi a questo punto avanzata dall'Autore è certamente provocatoria, e rappresenta una ulteriore ramificazione della sua già articolata critica a Gilson: c'è davvero da stupirsi della comparsa di una opera siffatta – la suddetta *Histoire de la philosophie* – dopo che Gilson ed i suoi «nombreux disciples»<sup>369</sup> avevano per lungo tempo promosso la loro ermeneutica della filosofia medievale? Se sottoscritta, la visione gilsoniana sulla filosofia cristiana finirebbe infatti proprio per giustificare la derubricazione, dai libri di storia della filosofia, di quei «syncrétismes philosophico-religieux» che si sarebbero sviluppati in epoca medievale<sup>370</sup>. Si noti dunque il paradosso che si produrrebbe qualora la sua chiave di lettura dovesse rivelarsi corretta:

le grand historien qui a tant contribué à remettre en valeur la philosophie médiévale et à lui rendre sa place dans l'histoire de la pensée en serait arrivé à réveiller l'ostracisme qui frappait autrefois cette philosophie. Et le grand chrétien qui voulait mettre "l'intelligence au service du Christ-Roi" en promouvant la cause de Dieu et de l'Église dans le monde, aurait contribué à rendre impossible tout dialogue philosophique avec les penseurs non-chrétiens<sup>371</sup>.

---

<sup>366</sup> *Ivi*, 505.

<sup>367</sup> *Ibidem*.

<sup>368</sup> *Ibidem*.

<sup>369</sup> *Ivi*, 506.

<sup>370</sup> *Ibidem*.

<sup>371</sup> *Ibidem*.

Quindi, per far sì che la ricca ed importante opera di Gilson possa continuare ad essere feconda, è «indispensabile» che la sua ermeneutica circa il rapporto storicamente articolatosi tra evento rivelativo cristiano, teologia e filosofia nel Medioevo, così come quella circa la questione squisitamente epistemologico-teorica associata a tale rapporto, vengano rettificate<sup>372</sup>.

#### 2.3.1.3.2. Terzo periodo. II. Bilanci e dialoghi finali

In questa seconda parte della terza sezione analizzeremo altri scritti risalenti agli anni Ottanta, spingendoci fino alle ultime sue produzioni. Si tratta sia di lavori che eseguono un bilancio finale sulla questione della filosofia cristiana, sia di ulteriori dialoghi con altri interlocutori sul medesimo tema.

Tra le prime due edizioni di *Études philosophiques* (1985 e 1988) – noto libro che raccoglie suoi saggi filosofici disparati, tra i quali un nuovo intervento sulla filosofia cristiana<sup>373</sup> – si colloca un altro scritto che vale la pena analizzare. Ci riferiamo al saggio contenuto in una *Festschrift* in onore del professor Kluxen, del 1987, intitolato “La conception de la philosophie au moyen âge”<sup>374</sup>. Van Steenberghen vi richiama tre interventi risalenti al 1972, offerti in occasione del Congreso internacional de filosofía medieval di Madrid: quello di Gregory, quello di Vignaux ed il suo<sup>375</sup>. La comunicazione di Van Steenberghen, già ripresa ne *Introduction à l'étude*

---

<sup>372</sup> *Ivi*, 507.

<sup>373</sup> F. VAN STEENBERGHEN, *Études philosophiques*, Éditions du Préambule, Longueuil 1985; quest'opera conobbe anche una terza edizione, nel 1991. Il saggio sulla filosofia cristiana qui presente ripropone le idee già articolate nei suoi scritti precedenti.

<sup>374</sup> F. VAN STEENBERGHEN, “La conception de la philosophie au moyen âge”, in J. P. BECKMANN, L. HONNEFELDER, G. SCHRIMPF, G. WIELAND (a cura di), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, 187-199.

<sup>375</sup> I tre interventi sono contenuti negli atti del congresso, A.A.V.V., *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Vol. 1, Editoria Nacional, Madrid 1979: T. GREGORY, “La conception de la philosophie au moyen âge”, 49-57; P. VIGNAUX, “Contribution au symposium ‘La conception de la philosophie au moyen âge’”, 81-85; F. VAN STEENBERGHEN, “La conception de la philosophie au moyen âge”, 37-47. La discussione tra Van Steenberghen e Gregory viene ricordata anche da Sofia Vanni Rovighi, nella sua “Presentazione” alla traduzione italiana de *La philosophie: La filosofia nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1972, VIII.

*de la philosophie médiévale*, dopo aver ripercorso ad ampie falcate la storia delle accezioni del termine “filosofia” da Agostino al tredicesimo secolo rievocava la nota distinzione tra i due sensi di filosofia, e concludeva invitando i conferenzieri, impegnati nello studio del «rencontre des cultures dans la philosophie médiévale»<sup>376</sup>, a concentrarsi sulla accezione tecnico-scientifica di filosofia (filosofia in senso stretto), poiché «c’est à ce niveau que le rencontre des cultures a été intense et féconde»<sup>377</sup>. La comunicazione di Gregory si configurava invece come una discussione critica della interpretazione di Van Steenberghen circa la concezione di filosofia nel Medioevo, per come articolata in alcuni dei suoi classici lavori tematici. Gregory vi individuava due «inconvenienti»<sup>378</sup>: Van Steenberghen infatti commetterebbe l’errore di abbracciare una concezione di filosofia fissista e problematica, poiché intesa come «un “système unitaire et cohérent”» che partirebbe da Aristotele, culminerebbe in Tommaso, e che assegnerebbe un ruolo di primaria importanza alla metafisica; egli di conseguenza offrirebbe una visione distorta della storia della filosofia: una particolare accezione di filosofia fungerebbe cioè da «canon intemporel de jugement historique», rendendo dunque la storia «un cimetière d’erreurs ou de non-philosophies d’où émergent toutefois quelques zones lumineuses de vérité»<sup>379</sup>. Gregory, al contrario, difende da par suo la irriducibilità dei vari sistemi filosofici ad una sola concezione di filosofia «neutra»<sup>380</sup>, e cioè ad una filosofia perenne – concezione della quale invece Van Steenberghen si sarebbe fatto promotore, di concerto in ciò con Gilson<sup>381</sup>. L’intervento di Vignaux, infine, si focalizzava sulla questione dei rapporti, nel Medioevo, tra filosofia in senso stretto e quelle componenti della riflessione teologica che afferiscono alla filosofia in senso ampio<sup>382</sup>. Egli si interroga ad esempio sulla possibilità di ricavare una teologia naturale dal *Monologion* anselmiano, così come sulla possibilità di considerare il *Proslogion* alla stregua di un’opera

---

<sup>376</sup> F. VAN STEENBERGHEN, “La conception de la philosophie au moyen âge”, in J. P. BECKMANN, L. HONNEFELDER, G. SCHRIMPF, G. WIELAND (a cura di), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, cit., 187.

<sup>377</sup> *Ivi*, 189.

<sup>378</sup> *Ibidem*.

<sup>379</sup> *Ivi*, 190.

<sup>380</sup> *Ibidem*.

<sup>381</sup> *Ibidem*.

<sup>382</sup> *Ibidem*.

filosofica – come fatto da Van Steenberghen –, a fronte delle ermeneutiche avanzate da Barth e Stolz, che invece vi vedevano «une œuvre strictement théologique»<sup>383</sup>. La proposta di Vignaux è dunque ricavare lo spazio per una «histoire de la *raison théologique*» nell’ambito della storia della filosofia medievale, proprio per valorizzare anche tale ulteriore modalità di declinazione della ragione in quel periodo<sup>384</sup>. Inoltre, la questione della filosofia cristiana è per Vignaux di afferenza teologica: essa sarebbe, in buona sostanza, di pertinenza di una «*théologie de l’histoire du salut*»<sup>385</sup>. Van Steenberghen si sente di sottoscrivere la componente «positiva» delle due relazioni, mentre si impegna tosto a controbattere alle critiche mossegli da Gregory. Innanzitutto, la concezione di filosofia che questi gli imputa è totalmente estranea alla sua produzione intellettuale. Il suo modo di procedere è esattamente opposto a quello denunciato. Egli cioè non parte da una concezione «preconcetta» ed astratta di filosofia, ma ricava i suoi due sensi di filosofia attraverso una ricognizione storico-teoretica del modo in cui i vari pensatori man mano interpellati intesero il termine “filosofia” – senza peraltro dimenticare di rimarcare le relazioni continue, e pure le contaminazioni reciproche, che storicamente si verificarono tra filosofia in senso stretto e filosofia in senso ampio<sup>386</sup>. L’idea dell’esistenza di una filosofia scientificamente intesa è peraltro comunemente accettata tra gli storici della filosofia. In più, egli si guarda bene dal privilegiare la metafisica: si tratta di una mossa che è assente dalla sua definizione di filosofia in senso stretto<sup>387</sup>. Van Steenberghen rigetta senza indugio anche la concezione di storia della filosofia attribuitagli da Gregory, per come emerge dalle citazioni che abbiamo riportato (storia come cimitero di errori o di non-filosofie, sporadicamente illuminati da aree di verità). Egli rigetta anche la critica che questi muove alla sua distinzione tra filosofo e filosofia: essa, al contrario, risulta essere molto illuminante («*très éclairante*») in ordine al risolvimento della *querelle* sulla filosofia cristiana<sup>388</sup>. Van

---

<sup>383</sup> *Ibidem*.

<sup>384</sup> *Ivi*, 191, enfasi nell’originale.

<sup>385</sup> *Ibidem*.

<sup>386</sup> *Ivi*, 192.

<sup>387</sup> *Ivi*, 192-193.

<sup>388</sup> *Ivi*, 193.



Steenberghen ritiene inoltre che la difesa di tale distinzione non produca *eo ipso* una concezione di filosofia astratta e scollegata, aliena dal contesto vitale in cui essa viene di volta in volta elaborata.

Cette distinction n'a pas pour conséquence que la philosophie «se déroule dans une atmosphère raréfiée d'idées» [...]. Pour éviter cet écueil, il suffit de professer une philosophie réaliste, solidement ancrée dans l'expérience, sans jamais perdre le contact avec le réel dans toute sa richesse. Pas plus que mon collègue romain, je ne crois à «une philosophie faite d'idées pures» [...]. J'ignore ce qu'il entend par une philosophie «neutre» [...]. Comme lui je pense qu'il n'appartient pas à l'historien de discerner *la* vraie philosophie et je n'ai jamais tenté de le faire comme historien<sup>389</sup>.

Egli difende anche la propria operazione di distinzione del momento filosofico nelle produzioni teologiche medievali, richiamando le riflessioni ed i filosofi accuratamente studiati nel suo lungo percorso di ricerca (Agostino, Bonaventura, Tommaso). Van Steenberghen difende anche un'altra sua operazione di distinzione: quella che eseguiva formulando alcuni «giudizi di valore»<sup>390</sup> sulle varie filosofie medievali e sui loro rapporti con la religione cristiana. Essi, invece, rimangono legittimamente esprimibili da parte di uno storico della filosofia: le questioni storiche e filosofiche analizzate sono con essi giudicabili anche a prescindere dalla valorizzazione o meno del professato carattere veritativo vuoi della questione rivelativa cristiana, vuoi dei vari sistemi filosofici studiati<sup>391</sup>. Una ulteriore distinzione condannata da Gregory – quella tra fisica e metafisica aristoteliche, unitamente alla distinzione tra i due movimenti scientifico e filosofico nel quattordicesimo secolo<sup>392</sup> –, dopo essere stata a sua volta confermata come legittima, gli offre la possibilità di elaborare un giudizio sintetico sul serrato fuoco critico di Gregory. Tale giudizio fa emergere un prezioso elemento della posizione di Van Steenberghen. Orbene, Gregory è colto dalla «phobie de la distinction»<sup>393</sup>. Van Steenberghen incalza: «on a

---

<sup>389</sup> *Ivi*, 194, enfasi nell'originale.

<sup>390</sup> *Ivi*, 195.

<sup>391</sup> *Ivi*, 196.

<sup>392</sup> *Ibidem*.

<sup>393</sup> *Ibidem*.

l'impression que, pour lui, distinguer est toujours séparer indûment ce qui, dans le réel, est uni»<sup>394</sup>. L'appunto è, come al solito, inevitabile. In questa sede egli si richiama al magistero maritainiano – sul quale avremo modo di tornare in corso di trattazione: «refuser de distinguer, c'est se condamner à la confusion et à l'équivoque. Disons plutôt avec Maritain: "Distinguer pour unir": on distingue pour saisir plus clairement la complexité du réel et en mieux comprendre l'unité»<sup>395</sup>. L'ultima critica rigettata riguarda la questione della filosofia perenne, della quale, nei suoi scritti, Van Steenberghen si farebbe promotore. Egli ricorda come però tale tesi riguardi non tanto la storia della filosofia, quanto piuttosto la filosofia della storia<sup>396</sup>. L'idea di una *philosophia perennis*, e cioè di una filosofia «idéale, sommet visé implicitement par toute recherche sincère [...] éternelle comme la vérité» non è malvista dall'Autore, al contrario. Ma dal momento che questo tema non lo ha mai occupato esplicitamente, la critica di Gregory rimane in ultima analisi priva di fondamento<sup>397</sup>.

Van Steenberghen conclude controbattendo anche alle proposte di Vignaux. Inserire qualcosa come una “storia della ragione teologica” nel contesto della storia della filosofia medievale si rivelerebbe, ancora, controproducente: tale storia infatti rimane sempre di pertinenza della teologia, non della filosofia<sup>398</sup>. Dall'ambito teologico resta invece esclusa la questione della filosofia cristiana: essa, proprio per la sua inaccettabile ibridicità, non potrà trovare una collocazione neppure in questa area del sapere<sup>399</sup>.

Van Steenberghen torna per l'ultima volta sulla tematica che ci interessa in una serie di tre articoli risalenti alla fine degli anni Ottanta ed agli inizi dei Novanta. Si tratta di un dialogo interessante sia per i contenuti specifici che per l'interlocutore coinvolto. In questa sede infatti Van Steenberghen si confronta col mondo ispano-parlante, dialogando con un

---

<sup>394</sup> *Ibidem.*

<sup>395</sup> *Ivi*, 197.

<sup>396</sup> *Ibidem.*

<sup>397</sup> *Ivi*, 198.

<sup>398</sup> *Ibidem.*

<sup>399</sup> *Ibidem.*

pensatore spagnolo che aveva presentato i suoi argomenti in contesti accademici sia spagnoli che sudamericani. Ulteriore testimonianza, se mai ce ne fosse ancora bisogno, della ampiezza del *milieu* intellettuale che a tale tematica si andava interessando. Il terzo dei saggi che richiameremo comparirà nel 1993, postumo e proprio in lingua spagnola, nella prestigiosa rivista di teologia iberica «Scripta theologica», col titolo “Filosofia y Cristianismo”. Esso rappresentava l’ultimo episodio di uno scambio tra Van Steenberghen ed un docente della Facoltà di Filosofia dell’Università di Murcia: Jesús García López. Il primo episodio di questo trittico è datato 1988: “Philosophie et christianisme. Épilogue d’un débat ancien” si configurava come una risposta al saggio di López “El concepto de filosofía cristiana”, comparso un anno prima nella rivista argentina «Sapientia». L’ambito in cui tale saggio veniva presentato risulta, incidentalmente, presentare afferenze col contesto storico che ci sta occupando. L’intero numero di questa rivista si costituiva infatti come un omaggio a mons. Ottavio Derisi. La figura di Derisi era già comparsa all’interno delle ricostruzioni storiche dei rapporti che Van Steenberghen aveva intrattenuto con Gilson. Derisi era infatti uno dei partecipanti alla colazione romana cui aveva preso parte Gilson, in occasione del Congresso tomistico del 1950, su invito dell’ambasciatore argentino presso la Santa Sede, il quale era stato allievo proprio di Derisi a Buenos Aires<sup>400</sup>. Oltre a Derisi, a Gilson ed all’ambasciatore, a quella colazione avevano preso parte anche Bernard Gilson (figlio del filosofo), ed altre eminenti figure della filosofia e teologia dell’epoca quali Boyer, Garrigou-Lagrange, De Raeymaecker e Van Steenberghen stesso<sup>401</sup>. Il secondo saggio che richiameremo, invece, è una reazione alla comunicazione che García López aveva presentato in occasione del III Congreso mundial de filosofía cristiana di Quito, nel 1989, e che era stato successivamente pubblicato in «Scripta theologica». Il terzo,

---

<sup>400</sup> F. VAN STEENBERGHEN, “Étienne Gilson et l’Université de Louvain”, «Revue Philosophique de Louvain» 85 (1987) 11. Peraltro, anni più tardi Derisi avrebbe dedicato una monografia al tema di nostro interesse: OCTAVIO NICOLAS DERISI, *Concepto de la filosofía cristiana*, Club de Lectores, Buenos Aires 1979.

<sup>401</sup> F. VAN STEENBERGHEN, “Étienne Gilson et l’Université de Louvain”, cit., 11.

infine, reagiva ancora ad un saggio di García López, comparso nel primo numero di «Scripta Fulgentina»<sup>402</sup>.

Ma veniamo al contenuto dei saggi di Van Steenberghen. Il carattere ricapitolativo di questi scritti è espresso con efficacia già dal sottotitolo del primo. La scelta di indicarvi che questo lavoro rappresenta l'epilogo di un vecchio dibattito restituisce le intenzioni dell'Autore, il quale sembra voler pronunciare una parola finale, al termine della sua lunga carriera, a proposito della *vexata quaestio*. I contenuti teoretici dei tre saggi non presentano nulla di nuovo rispetto a quanto abbiamo già analizzato – come peraltro riconosce l'Autore stesso («*bis repetita placent*»<sup>403</sup>). Di tutto interesse però sono le motivazioni che egli adduce per giustificare la sua scelta di tornare a riflettere sul tema, così come la denuncia dei fraintendimenti della propria posizione e di quella di Gilson da parte di García López. I motivi che lo hanno spinto a scrivere ancora della filosofia cristiana sono tre. Il primo è la sopravvivenza dell'espressione incriminata nel pensiero di molti autori, i quali continuavano ad abusarne «malgré les graves inconvénients qui ont été dénoncés à plusieurs reprises»<sup>404</sup>. Il secondo è rappresentato proprio dalla pubblicazione del pezzo di García López, definito come «très décevant»<sup>405</sup>. Il terzo era di fatto già emerso, anche se forse meno esplicitamente, nelle ultime sue produzioni: egli vuole infatti offrire una testimonianza a proposito della storica *querelle*, essendone uno dei pochi protagonisti sopravvissuti<sup>406</sup>. Il saggio di García López interpretava la posizione teoretica di Van Steenberghen, De Wulf e Mercier in un modo completamente erroneo. Essi infatti da un lato avrebbero accettato l'espressione “filosofia cristiana” – primo errore –, e dall'altro la

---

<sup>402</sup> J. GARCÍA LÓPEZ, “El concepto de filosofía cristiana”, «Sapientia» XLII (1987) 199-212; F. VAN STEENBERGHEN, “Philosophie et christianisme. Épilogue d'un débat ancien”, «Revue Philosophique de Louvain» 86 (1988) 180-191; J. GARCÍA LÓPEZ, “La cuestión de la filosofía cristiana”, «Scripta theologica» vol. 22 n. 1 (1990) 169-179; F. VAN STEENBERGHEN, “Philosophie et christianisme. Note complémentaire”, «Revue Philosophique de Louvain» 89 (1991) 499-505; J. GARCÍA LÓPEZ, “Diálogo con Van Steenberghen a propósito de la Filosofía Cristiana”, «Scripta Fulgentina» 1 (1991-1992) 69-94; F. VAN STEENBERGHEN, “Filosofía y cristianismo”, «Scripta theologica» vol. 25 n. 3 (1993) 1087-1092.

<sup>403</sup> F. VAN STEENBERGHEN, “Philosophie et christianisme. Épilogue d'un débat ancien”, cit., 181.

<sup>404</sup> *Ivi*, 180.

<sup>405</sup> *Ibidem*.

<sup>406</sup> *Ivi*, 181.

avrebbero interpretata in un senso che viene definito come estrinsecistico e negativo, esplicitato in questi termini: «pour qu'une philosophie soit chrétienne, il suffit qu'elle n'accepte rien qui soit directement contraire à la foi chrétienne» – secondo errore<sup>407</sup>. Per quanto riguarda invece la postura gilsoniana, la critica mossale da García López era articolata come se Gilson considerasse la filosofia *tout court* come «essenzialmente cristiana»<sup>408</sup>, e non invece solo alcune sue precise specificazioni. La replica di Van Steenberghen si struttura in tre sezioni ed una conclusione. Egli ricostruisce in maniera estremamente sintetica ma precisa l'origine del dibattito (1928-1933), rispone le posizioni storico-teoretiche di Gilson, e procede a ricordare la visione della sua scuola di appartenenza – la lovaniense – associandovi in questa sede le proprie classiche riflessioni: necessità di distinguere i due sensi di filosofia; impossibilità di qualificare una filosofia in senso stretto come cristiana; possibilità, legittimità e convenienza dell'impegno filosofico da parte del cristiano; complessità della questione dell'influenza del cristianesimo sulla filosofia; individuazione di tale influsso al livello del filosofo ma non della sua filosofia (in senso stretto)<sup>409</sup>. Anche la conclusione dell'articolo è classica, poiché vi si afferma l'esistenza di filosofi cristiani e non di filosofie cristiane; la condanna dell'espressione incriminata è anche in questa occasione particolarmente netta: «il faut bannir la formule “philosophie chrétienne”, car elle est incorrecte, elle prête à confusions et à malentendus, elle enferme ceux qui l'adoptent dans un ghetto intellectuel»<sup>410</sup>.

Van Steenberghen rettifica anche la comunicazione di García López offerta in occasione del terzo congresso mondiale sulla filosofia cristiana. Le «tre tesi» che lo spagnolo articola nella prima sezione del suo scritto, considerate come «des points d'accord possible entre partisans et adversaires de la “philosophie chrétienne”»<sup>411</sup> vengono contestate senza indugio. Non è vero che la questione circa tale espressione sia di pertinenza teologica piuttosto che filosofica; non è dunque corretto sostenere l'inutilità

---

<sup>407</sup> *Ivi*, 180.

<sup>408</sup> *Ivi*, 181.

<sup>409</sup> *Ivi*, 189-190.

<sup>410</sup> *Ivi*, 191.

<sup>411</sup> F. VAN STEENBERGHEN, “Philosophie et christianisme. Note complémentaire”, cit., 499.

di un dialogo tra filosofi a tale riguardo; è infine scorretto sostenere che un filosofo cristiano – il quale a buon diritto si interessa della questione della filosofia cristiana – riceva un apporto, durante il suo lavoro filosofico, sia dalla sua fede che dalla teologia. Al contrario, la filosofia deve sempre difendere il proprio canone di razionalità, e di conseguenza il filosofo è chiamato ad interessarsi anche della questione della filosofia cristiana proprio per rigettare l'epiteto che alla sua disciplina si vorrebbe in alcuni casi affibbiare<sup>412</sup>. Inoltre è necessario, parlando delle influenze che il cristianesimo esercita sul filosofo cristiano, distinguere attentamente tra rivelazione, fede e teologia: è infatti la prima, mediata dalla seconda, che potrà arricchire il lavoro del filosofo credente<sup>413</sup>, mentre i rapporti di questi con la teologia si configurano come più problematici poiché, storicamente, la eccessiva prossimità della teologia «a trop souvent faussé» il suo lavoro filosofico<sup>414</sup>. García López presenta e sottoscrive la veduta di S. M. Ramirez sulla questione, per come articolata in un libro risalente al 1970<sup>415</sup>. Essa vuole costituirsi come una posizione mediana tra due estremi, entrambi da rigettare. Il primo è quello che difende la possibilità, per una riflessione filosofica, di essere «*formellement ou essentiellement chrétienne*»<sup>416</sup>; la seconda è quella che invece sostiene la estrinsecità della denominazione in esame (la medesima estrinsecità che si attribuisce ad espressioni come «filosofia greca» o «filosofia tedesca», in quanto indicanti momenti storici e contesti geografici precisi della storia della filosofia), o il suo carattere puramente negativo – una accezione, come abbiamo visto, secondo la quale ad una filosofia, per potersi dire cristiana, sarebbe sufficiente non essere in contraddizione con quanto predicato dal cristianesimo<sup>417</sup>. Ramirez invece promuove la natura reale, positiva ma accidentale (/contingente) della influenza del cristianesimo sulla filosofia, e quindi dell'aggettivo sul sostantivo: «une philosophie peut être chrétienne comme un homme peut

---

<sup>412</sup> *Ivi*, 500.

<sup>413</sup> *Ivi*, 503.

<sup>414</sup> *Ibidem*.

<sup>415</sup> Cfr. S. M. RAMIREZ, *De ipsa philosophia in universum*, Instituto de Filosofia “Luis Vives”, Madrid 1970.

<sup>416</sup> F. VAN STEENBERGHEN, “Philosophie et christianisme. Note complémentaire”, cit., 500, enfasi nell'originale.

<sup>417</sup> *Ivi*, 500-501.

être musicien»<sup>418</sup>. Van Steenberghen è concorde con Ramirez nel prendere le distanze dai due estremi su denunciati. Interessante in questo contesto la «riserva» che però il filosofo belga gli muove, per quanto riguarda l'estremo che propugna l'estrinsecità della denominazione in esame: in questo caso è meglio non impiegarla, poiché essa è stata abusata dai «partisans de la “philosophie chrétienne”» e, pur non essendo errata in questa sua specifica accezione, rimane comunque equivoca<sup>419</sup>. La cautela terminologica risalta anche nella nota 5: l'Autore infatti si perita di sottolineare come i motivi appena esposti lo avessero a suo tempo spinto ad intitolare un libretto, dedicato alla storia della filosofia dai primi secoli dopo Cristo alla fine del Medioevo cristiano, *Histoire de la philosophie. Période chrétienne*, piuttosto che *Histoire de la philosophie chrétienne*<sup>420</sup>. Contro la proposta intermedia di Ramirez, invece, Van Steenberghen fa valere ancora una volta la propria distinzione tra filosofo e filosofia cristiana, negando la possibilità di predicare della seconda l'esistenza anche solo in un senso accidentale/contingente<sup>421</sup>. Tornando invece alla critica dell'articolo di García López, il nostro rigetta come del tutto aliene al proprio pensiero quelle ulteriori convinzioni attribuitegli dallo spagnolo, quali: la riconduzione della questione della filosofia cristiana nell'alveo della teologia; l'idea – conseguente a tale riconduzione – secondo cui sarebbe quindi inutile che i filosofi ne discutessero; ed infine l'idea che «la fe constituye un estorbo o un peligro para hacer filosofía»<sup>422</sup>. La conclusione dell'articolo in esame, che tradisce nei toni una certa insofferenza per il continuo riproporsi, sotto varie spoglie, di una esasperazione ai suoi occhi così evidentemente carica di problematicità, è un utile testimone del clima intellettuale di quel periodo. Van Steenberghen infatti chiude richiamando il convegno sudamericano sulla filosofia cristiana, e la pubblicazione della importante opera in due volumi dedicata alla filosofia cristiana nei secoli XIX e XX – la cui versione italiana, che abbiamo già avuto modo di citare, sarebbe comparsa qualche anno più tardi. Per quanto riguarda quest'ultima,

---

<sup>418</sup> *Ivi*, 501.

<sup>419</sup> *Ivi*, 502.

<sup>420</sup> *Ibidem*.

<sup>421</sup> *Ivi*, 502.

<sup>422</sup> J. GARCÍA LÓPEZ citato in *ivi*, 504.

la presenza di un ampio capitolo sulla scuola di Lovanio e, tra i suoi maggiori esponenti, di una sezione specificamente dedicata al pensiero filosofico di Van Steenberghen testimonia ulteriormente la centralità di questa figura nel panorama intellettuale cristiano novecentesco. L'inclusione di un pensatore che per tutta la sua carriera si era impegnato a combattere il concetto di filosofia cristiana all'interno di un'opera dedicata alla filosofia cristiana può sembrare non priva di ironia. Ma basterà intendere il senso di tale opera secondo l'indicazione da lui offertaci per comprenderne la natura profonda, e dunque per inquadrare anche la sua presenza in tale contesto.

A la lumière de cette discussion, je ne comprends pas l'obstination avec laquelle bon nombre de philosophes chrétiens et de théologiens défendent la possibilité et la légitimité de «philosophies chrétiennes», alors qu'on leur a montré vingt fois que cette formule est à la fois gravement inexacte et gravement nuisible. Pourquoi organiser des congrès sur «la philosophie chrétienne» plutôt que des congrès sur la mission des philosophes chrétiens? Pourquoi publier «*Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*», alors qu'il s'agit de l'œuvre philosophique des philosophes chrétiens de cette période? Souhaitons et espérons que le temps dissipera les brouillards qui empêchent encore tant de bons esprits d'abandonner une formule qui ne résiste pas à la critique<sup>423</sup>.

“Filosofía y cristianismo” vuole infine presentare al pubblico spagnolo le grandi linee epistemologiche della scuola di Lovanio. Dopo una breve introduzione storica, Van Steenberghen illustra il significato di «filosofía en sentido amplio» e di «filosofía en sentido estricto»<sup>424</sup>, spiega come mai «una filosofía en sentido estricto no puede ser cristiana»<sup>425</sup> ed elenca le «tesis complementarias» che ne conseguono<sup>426</sup>, concludendo con l'ultimo suo rifiuto della espressione formulata da Gilson<sup>427</sup>.

---

<sup>423</sup> F. VAN STEENBERGHEN, “Philosophie et christianisme. Note complémentaire”, cit., 505.

<sup>424</sup> F. VAN STEENBERGHEN, “Filosofía y cristianismo”, cit., 1088-1089.

<sup>425</sup> *Ivi*, 1089-1091.

<sup>426</sup> *Ivi*, 1091.

<sup>427</sup> Un breve richiamo delle posizioni di Van Steenberghen sulla filosofia cristiana proprio attraverso questo suo scritto è rinvenibile in un articolo recente in lingua spagnola: C. ORREGO SÁNCHEZ, “Fe y razón en la filosofía católica: la propuesta de Alasdair MacIntyre”, «Veritas» 33 (2015) 13-15.



Si tratta, in buona sostanza, di un compendio della posizione che il nostro autore difendeva ormai da decenni. La duplice distinzione tra filosofia in senso ampio ed in senso stretto, e tra filosofo cristiano e filosofia cristiana rappresenta il suo apporto specifico alla discussione. Non potrà esistere una filosofia cristiana in senso stretto. Di filosofia cristiana si potrebbe parlare al massimo in senso ampio, per indicare una particolare cosmovisione – quella cristiana; ma dato l’alone di equivocità che circonda tale espressione, meglio è evitare di farne uso, anche solo in questa lasca accezione. L’influsso della fede cristiana agirà (legittimamente) sul filosofo cristiano che filosofa, e non direttamente sulla sua produzione specificamente filosofica.

### 2.3.2. Amato Masnovo

La figura di Amato Masnovo è fondamentale per comprendere l’evoluzione del pensiero neoscolastico italiano nel secolo scorso. Sacerdote diocesano di Parma, fu coinvolto fin da subito da Agostino Gemelli nel contesto della allora giovane Università Cattolica del Sacro Cuore in Milano, istituzione alla quale rimase legato per tutto l’arco del proprio tragitto intellettuale. Fine studioso di filosofia medievale e metafisica, si fece propugnatore di una interpretazione della neoscolastica che gettò le basi teoriche della sua declinazione neoclassica, codificata poi con maggior precisione dall’allievo più noto, Gustavo Bontadini<sup>428</sup>.

#### 2.3.2.1. Polemiche sulla natura della filosofia scolastica

Gli scritti che Masnovo dedicò alla questione della filosofia cristiana non sono affatto paragonabili, quantitativamente, a quelli di Van

---

<sup>428</sup> Sulla figura di Masnovo si vedano S. VANNI ROVIGHI, “L’opera di Amato Masnovo”, «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 48 n. 2 (1956) 97-109; M. NEVA, *Amato Masnovo (1880-1955). Un percorso filosofico*, Vita e Pensiero, Milano 2002; P. PAGANI, *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della “neoscolastica” milanese*, Prefazione di Adriano Bausola, Jaca Book, Milano 1991; ID., “Amato Masnovo e il ripensamento della metafisica classica”, in P. PAGANI, S. D’AGOSTINO, P. BETTINESCHI (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2012, 73-105.

Steenberghen. Il loro livello qualitativo è nondimeno particolarmente alto. Oltre alla trascrizione del suo breve intervento a Juvisy, nel quale egli dialogò principalmente con Gilson<sup>429</sup>, all'interno della sua produzione rinveniamo un solo saggio ad essa esplicitamente dedicato: "Filosofia cristiana", risalente al 1934<sup>430</sup>.

Ma le tematiche del dialogo con Gilson del 1933 erano di fatto già presenti nel contesto di una discussione, pubblicata sulla «Rivista di filosofia neoscolastica», che nel 1928 aveva impegnato alcuni pensatori attorno ad una questione di storiografia filosofica medievale già incrociata nella nostra analisi del pensiero di Van Steenberghen: quella sulla unità dottrinale della filosofia scolastica. In tale contesto, Masnovo offriva alcuni commenti circa la disputa svoltasi sulla rivista «*Studia Catholica*» tra De Wulf e Sassen, in "Una polemica intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica"<sup>431</sup>, e rispondeva agli interlocutori che avevano commentato tale suo scritto in "Una discussione intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica"<sup>432</sup>. Sassen era tra coloro che avevano criticato la posizione di De Wulf, in occasione della pubblicazione della quinta edizione (1924-1925) della *Histoire de la philosophie médiévale* firmata da De Wulf. Altre critiche erano giunte da studiosi rinomati, quali Gilson e Chenu<sup>433</sup>. Vale dunque la pena ripercorrere analiticamente questi due brevi interventi masnoviani. Leggendoli, scopriamo inoltre che, all'esordio del secondo dei due saggi appena richiamati, Masnovo cita un lungo stralcio di un suo articolo precedente: egli ripropone quasi interamente, e modificando alcune enfasi, l'apertura del

---

<sup>429</sup> A.A.V.V., *La philosophie chrétienne: Juvisy, 11 septembre 1933*, Cerf, Parigi 1933, 138-143.

<sup>430</sup> A. MASNOVO, "Filosofia cristiana", in *Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana*, nel XXV della fondazione della «Rivista di filosofia neoscolastica», Supplemento al vol. 26 della «Rivista di filosofia neoscolastica», 1934, 21-27. Questo saggio ricomparirà all'interno del volumetto masnoviano dedicato a *S. Agostino e S. Tomaso. Concordanze e sviluppi*, Vita e Pensiero, Milano 1942, Seconda edizione riveduta e aumentata, 1950, 99-110, ed in una sua versione lievemente più breve, poiché più sintetica in alcune citazioni latine, come "Appendice" a *S. Agostino*, Vol. 1, La Scuola Editrice, Brescia 1946, 121-137.

<sup>431</sup> A. MASNOVO, "Una polemica intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica", «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 20 n. 1 (1928) 123-127.

<sup>432</sup> A. MASNOVO, "Una discussione intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica", «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 20 n. 2/3 (1928) 169-178.

<sup>433</sup> A. MASNOVO, "Una polemica intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica", cit., 123.

pezzo del 1922 dedicato a “La filosofia scolastica e la sua storia”<sup>434</sup>. Per le evidenti affinità col contenuto dei due saggi del 1928, affinità peraltro ribadite anche dalla presenza di alcune categorie concettuali che ritroveremo in essi, così come dal suo esplicito paragonarsi con la proposta teorica di uno dei filosofi la cui posizione verrà esaminata pure nei lavori seguenti – De Wulf –, vale la pena inaugurare la nostra analisi proprio a partire da qui.

L’esordio del saggio esprime in maniera sintetica ma estremamente incisiva la idea che della filosofia ha il nostro autore. La densità specifica dei passaggi che ci accingiamo a richiamare ne richiede una analisi attenta. Procederemo dunque in questo modo: riporteremo interamente il brano iniziale, e ne offriremo in seconda battuta una nostra esegesi.

La filosofia, quando bene si guardi, è una concezione riflessa della vita, cioè del fine supremo o ultimo *di diritto* (Lebensanschauung): adunque originariamente è un’etica. Perché concezione *riflessa* della vita, è anche una concezione del mondo ossia dell’universo (Weltanschauung): conseguentemente una ontologia o metafisica vuoi generale vuoi speciale: ma tutto ciò nei limiti richiesti dalla concezione della vita. Perché una concezione riflessa della vita e del mondo non è possibile senza il controllo della propria attività conoscitiva, la filosofia è insieme analisi della conoscenza, cioè una logica nel senso pieno della parola (Wissenschaftlehre). Naturalmente l’analisi della conoscenza è contenuta nei limiti segnati dal bisogno della concezione del mondo e della vita. Adunque la filosofia è una concezione della vita fondata su una concezione del mondo ottenuta mediante un processo razionale debitamente controllato. Appare di qui che la filosofia è veramente un *quid unum*: e la sua unità è intrinseca cioè nascente da uno de’ suoi problemi: il problema della vita. Questo problema è pertanto centrale, anzi perennemente centrale; in quanto che noi siamo di continuo ricondotti ad affrontarlo, mentre poniamo un qualsiasi atto libero: il quale non può mai essere razionale se non dopo affrontato e comunque risolto il problema del nostro ultimo fine di diritto (cioè se quest’ultimo fine esista e quale sia)<sup>435</sup>.

---

<sup>434</sup> A. MASNOVO, “La filosofia scolastica e la sua storia”, «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 14 n. 3/4 (1922) 289-300. Questo saggio ricomparirà come “Introduzione” al suo volume di un anno seguente, dedicato a *Il neo-tomismo in Italia. (Origini e prime vicende)*, Vita e Pensiero, Milano 1923, 7-23.

<sup>435</sup> A. MASNOVO, “La filosofia scolastica e la sua storia”, cit., 289, enfasi nell’originale.

Per tentare una esegesi di questi densi passaggi masnoviani riteniamo necessario partire dalla affermazione che sostiene la centralità – la perenne centralità – del problema della vita, per l'uomo e dunque per la filosofia. Qual è il senso della vita? Tale problema, in Masnovo, si pone al porsi di ogni atto libero.

Il problema del fine ultimo fronteggia costantemente l'uomo, proprio in quanto egli si trova continuamente ad eseguire atti liberi. Esso non può non essere affrontato, perché il darsi di ogni atto sempre presuppone una ordinazione in vista della quale tale atto viene concepito ed eseguito, e codesta ordinazione è in ultima analisi sempre relata ad un fine ultimo che la orienta. Il problema, inoltre, non può non essere risolto proprio perché il porsi stesso di un atto libero già tradisce la previa, implicita od esplicita istituzione di un fine ultimo al quale colui che agisce decide di aderire, a prescindere da una sua eventuale razionalizzazione filosofica, e cioè dalla sua effettiva emersione alla luce di una indagine filosofica ragionata.

In tale contesto, la piena razionalizzazione del fine ultimo che orienta l'umano agire si ottiene, filosoficamente, attraverso la indagine sulla esistenza di un fine ultimo che sia tale di diritto. Per Masnovo, il fine ultimo di diritto è quel fine che si pone non accidentalmente/contingentemente, ma che invece possiede le credenziali per imporsi in quanto tale: si tratta cioè del fine che si autolegittima in quanto fine ultimo. In altre parole, è quel fine che si pone non a partire da una decisione prassistica dell'uomo, ma solamente a partire da sé: la sua stessa esistenza lo legittima in quanto tale. La risoluzione filosofica del problema consiste nell'esprimersi sia sulla esistenza o meno di tale fine, sia sulla sua natura.

Notiamo per inciso che l'affermazione della non esistenza di un fine ultimo inquadra comunque l'azione libera dell'uomo in un contesto ordinato ad un fine ultimo, foss'anco sotto forma della sua negazione ovvero nel dissolvimento del fine ultimo negli sterminati fini particolari sempre e comunque posti: dalla posizione di un fine ultimo non si può prescindere perché negarlo, cioè porlo come negato, costituisce *ipso facto* la sua riproposizione in altra guisa. Si tratterà allora di capire: 1) se effettivamente esista un fine ultimo di diritto in quanto tale; 2) in caso di risposta

affermativa, se la posizione/elezione del fine ultimo da parte dell'agente coincida o meno con tale fine.

Ma perché la centralità del problema della vita sarebbe ciò che rende la impresa filosofica un *quid unum*, il suo elemento unificante? Vediamo meglio. La filosofia formula una propria soluzione al problema della vita, rispondendovi attraverso il tentativo di individuazione di un fine ultimo che possa di diritto dirsi tale, e non solo accidentalmente. Essa è dunque una vera e propria visione integrale/interale della vita – *Lebensanschauung*. Inoltre, la filosofia per Masnovo non può non esser originariamente un'etica poiché essa, costituendosi come (ricerca e quindi) individuazione del fine ultimo di diritto, finisce per orientare l'umano agire concreto, proprio in relazione alla ricerca ed al perseguimento di tale fine, ed al termine di un percorso riflessivo che comunque già partiva dalla posizione di atti liberi da parte dell'uomo: atti che, in quanto tali, sono di per sé eticamente significativi. La filosofia, essendo per natura integralmente riflessiva, investe con la sua riflessione anche il mondo/l'universo, elaborandone una interpretazione, e cioè formulando una teoria degli enti: ontologia e/o metafisica. La filosofia si configura inoltre come una logica, intesa come una analisi (e quindi una teoria) della conoscenza, cioè come una gnoseologia, poiché le due concezioni che essa è – della vita e del mondo –, sono per Masnovo legittimate proprio grazie ad una riflessione critica sulla attività conoscitiva che ne permette l'articolarsi. Ecco dunque perché egli presenta la filosofia alla stregua di una *Lebensanschauung* che si fonda su una *Weltanschauung*, a sua volta elaborata, di concerto con la *Lebensanschauung*, grazie ad una *Wissenschaftlehre*.

Posta questa concezione di filosofia, Masnovo ne sostiene la pertinenza rispetto alla visione della scolastica: essa per lui «entra perfettamente nella orbita del pensiero scolastico»<sup>436</sup>. Il compito da assolvere riguarda a questo punto la caratterizzazione specifica della scolastica rispetto alle altre filosofie. Il primo passo consiste nel lasciar cadere gli elementi caratterizzanti non adeguati, perché a vario titolo

---

<sup>436</sup> *Ivi*, 290.

«insufficienti», quali<sup>437</sup>: l'uso del sillogismo; l'attenzione speciale rivolta all'opera ed alla autorità di Aristotele; il ricorso al latino; la constatazione che tale filosofia fiorì nel Medioevo (essa aveva «risonato sotto le volte di scuole medioevali»<sup>438</sup>). Masnovo nota come questo elenco sia raggruppabile in due grandi categorie: le caratterizzazioni che guardano all'«intimo»<sup>439</sup> di tale filosofia – le prime due –, le quali a loro volta si biforcano, focalizzandosi rispettivamente sul modo di procedere (nel caso dell'esempio, per sillogismi) e sul contenuto; le caratterizzazioni invece «puramente *esteriori*»<sup>440</sup> – le seconde due. Egli rigetta prontamente anche quel tipo di caratterizzazione che della scolastica sottolinea il suo esser sottomessa alla (perché controllata dalla) autorità ecclesiale, notando pure come, solitamente, a tale caratterizzazione si accompagni «una punta di spregio» da parte di chi la formuli<sup>441</sup>. Anche tale spregio viene rigettato. I motivi per cui egli opera questo duplice, congiunto rigetto sono particolarmente significativi, e ci introducono alle questioni metodologiche che vedremo riemergere negli altri suoi scritti che esamineremo.

Solo allora l'accettazione di questo controllo (benché altronde legittimato) suonerebbe spregio nel campo della filosofia, quando l'autorità venisse a intromettersi come anello nel processo filosofico. Anzi in tal caso la filosofia scolastica cesserebbe di essere filosofia, la quale per essere tale deve essere costruita mediante lo strumento della ragione<sup>442</sup>.

Un intervento interno, diretto da parte della autorità sulla speculazione filosofica ne comporterebbe immantinente la snaturazione. Invece, tale tipo di intervento è da annoverarsi tra quelli esterni/estrinseci: esso cioè si eserciterà, se si eserciterà, non sulla articolazione della teoresi filosofica, quanto piuttosto sul filosofo che decida di tenerne conto – e cioè sul filosofo credente. E il fatto che gli scolastici di fatto accettarono tale tipo di controllo non ci permette di considerarlo come quell'elemento caratterizzante di cui

---

<sup>437</sup> *Ivi*, 291.

<sup>438</sup> *Ivi*, 292.

<sup>439</sup> *Ibidem*.

<sup>440</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>441</sup> *Ivi*, 293.

<sup>442</sup> *Ibidem*.

stiamo andando in cerca, poiché esso: da un lato, potrebbe tranquillamente esercitarsi su filosofi impegnati nella elaborazione di altri tipi di filosofie, non scolastiche; dall'altro, rimane comunque come già notato di natura estrinseca, andando ad operare sulla persona del filosofo piuttosto che sulla sua teoresi<sup>443</sup>.

In questo contesto, Masnovo nota come il merito di Maurice De Wulf, della scuola lovaniese, è essere andato in cerca di una qualificazione intrinseca piuttosto che estrinseca. Una nuova dicotomia si profila però subito all'orizzonte: tra le intrinseche possiamo difatti distinguere le statiche e le dinamiche. Le prime si focalizzano sugli elementi contenutistici delle dottrine filosofiche; le seconde, invece, su quelli «genetici informativi della filosofia scolastica nel suo divenire»<sup>444</sup>. De Wulf ne proporrebbe una in buona sostanza statico-contenutistica, la quale si concretizza in una enumerazione (incompleta) di tesi suppostamente costituenti la filosofia in esame. Così facendo, però, egli finisce per tralasciare (perché ne fa astrazione) proprio quell'elemento dinamico, quello «spirito», che invece Masnovo ritiene vitale dover individuare, in ordine ad una caratterizzazione della scolastica che possa essere davvero adeguata<sup>445</sup>: si tratterebbe cioè di una caratterizzazione che da un lato non sarebbe esposta al rischio di interpretazioni soggettivistiche che finiscano per erigere a criterio caratterizzante ciò che caratterizzante non è, ma caduco, e che dall'altro sarebbe in grado di contemperare, includendoli, periodi antecedenti o seguenti quello strettamente medievale, nei quali si diede una filosofia parimenti definibile come scolastica<sup>446</sup>. Formulati questi *caveat*, Masnovo stende la propria definizione di filosofia scolastica in un brano che, ancora, si presenta come particolarmente denso e ricco di spunti. Tali spunti da un lato si ricollegano direttamente – in chiusura – al lungo brano col quale egli aveva inaugurato questo scritto, e dall'altro mettono in campo i principali concetti coi quali egli successivamente analizzerà ed inquadrerà teoreticamente la questione della filosofia cristiana.

---

<sup>443</sup> *Ivi*, 294.

<sup>444</sup> *Ibidem*.

<sup>445</sup> *Ivi*, 295.

<sup>446</sup> *Ibidem*.

Chiamiamo filosofia scolastica quella che, a cominciare dall'età carolingia si svolge sotto l'influenza prevalente di elementi cristiani in quanto controllabili con la ragione e di elementi platonico-aristotelici, con la effettiva tendenza, ancorché non sempre consapevole, ad organizzarli armonicamente e a sopracostruirvi poi. Impregnato di questi elementi lo spirito scolastico, mentre riassume il passato, entra nel suo faticoso e lungo travaglio, partorendo e ripartorendo fra spasimi sempre nuovi la *sua* ognora più ricca e quindi più verace e profonda soluzione dell'unico e insieme triplice problema che affanna in eterno ogni filosofia: il problema della vita, il problema dell'universo, il problema della conoscenza<sup>447</sup>.

Gli snodi concettuali che hanno una afferenza diretta con quanto stiamo trattando sono facilmente individuabili. In primo luogo, la sottolineatura masnoviana circa la controllabilità razionale di quegli elementi del cristianesimo che si trovano ad esercitare la loro influenza sulla filosofia del periodo. In secondo luogo l'ingresso, da parte dello spirito scolastico, in quel metaforico travaglio che lo porterà a partorire e ripartorire – si noti specialmente questo secondo termine, che reincontreremo presto e che ci pare rappresentare la chiave di volta della intera interpretazione masnoviana della filosofia cristiana – la propria risposta al problema per così dire uno e trino della filosofia.

La seconda sezione richiama una serie di divisioni del periodo scolastico proposte da vari studiosi: Brückner, Tennemann, Gonzalez, Turner, Baumgartner, Hauréau. Masnovo le rigetta tutte poiché, alla luce del suo intendimento di individuare lo spirito della scolastica (caratterizzazione intrinseca) esse si rivelano inadatte al compito. Tutte infatti confondono la filosofia scolastica con quella medievale, identificando una corrente filosofica con la filosofia di un'epoca precisa<sup>448</sup>. Di conseguenza tali studiosi fanno terminare la sua storia nel sedicesimo secolo. Masnovo invece difende una posizione che sostiene il perdurare della scolastica dal nono secolo all'epoca contemporanea, non mancando peraltro di individuare, in questa storia, un suo periodo di lunga «crisi»<sup>449</sup>. «Or crisi non è interruzione e nemmeno silenzio: la crisi prepara e contiene i germi

---

<sup>447</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>448</sup> *Ivi*, 298.

<sup>449</sup> *Ibidem*.



fecondatori»<sup>450</sup>. Egli offre quindi una propria periodizzazione tripartita, che vuole tenere conto delle riflessioni teoretiche dianzi avanzate: dopo la sua nascita in epoca carolingia, un primo momento di «ascesa» che va dal nono al tredicesimo secolo; un secondo momento di «crisi di orientamento» dal quattordicesimo al diciassettesimo secolo; un terzo momento di «orientamento e ripresa» a partire dalla fine del diciottesimo secolo<sup>451</sup>. La visione teoretica dell'Autore è introdotta con un metaforico invito ad ascoltare con attenzione il nuovo parto razionale, da parte della filosofia scolastica, delle verità religiose filosoficamente significative. L'invito suo è a «non confondere le voci doloranti del travaglio puerperale con i rantoli di una agonia»<sup>452</sup>. La filosofia scolastica, per Masnovo, non è affatto agonizzante. Al contrario, essa godrebbe di una salute e di un vigore tali da permetterle di attraversare i secoli, ed addirittura di far confluire in sé tutte le altre filosofie. Tale filosofia, infatti, sarebbe in grado di «spremere essa stessa dal proprio seno le preoccupazioni vitali delle nuove filosofie, e farsene prima o poi essa stessa, se già non è, la soluzione vitale»<sup>453</sup>. In un efficace crescendo letterario-teoretico, l'Autore chiude questa sezione affermando il «perenne contatto»<sup>454</sup> della storia della scolastica con la storia delle altre filosofie, che dalla prima sarebbero «assimilate e superate»<sup>455</sup>: la sua storia, infatti, sarebbe in buona sostanza «nel suo disnodarsi drammatico la storia di tutte le filosofie; o meglio, dell'intera filosofia; o, meglio ancora e più brevemente, della filosofia»<sup>456</sup>.

In conclusione, Masnovo si pone in dialogo niente meno che con Giovanni Gentile. Anche il grande filosofo neoidealista, infatti, aveva avuto modo di criticare la caratterizzazione di De Wulf, denunciandola come «un fascio meccanico di soluzioni»: esse, al contrario di un sistema di pensiero vivente ed organico, finirebbero per ridursi ad «un insieme di cose morte», ad «una accozzaglia senza spirito animatore»<sup>457</sup>. Della posizione di Gentile,

---

<sup>450</sup> *Ibidem.*

<sup>451</sup> *Ibidem.*

<sup>452</sup> *Ibidem.*

<sup>453</sup> *Ibidem.*

<sup>454</sup> *Ivi*, 298-299.

<sup>455</sup> *Ivi*, 299.

<sup>456</sup> *Ibidem.*

<sup>457</sup> G. GENTILE citato in *ibidem*.

che contro De Wulf denunciava l'inesorabile declino della corrente in esame a partire dal quindicesimo secolo – e ciò a causa del venir meno della «funzione» per la quale si era originata<sup>458</sup> – Masново stigmatizza «due abbagli», uno dei quali sarebbe tale di fatto, mentre l'altro di diritto. Il primo viene interamente espresso attraverso l'ennesima immagine altamente suggestiva, ed efficacissima: «dietro la polvere sollevata nei secoli dalle battaglie del pensiero egli ha perduto di vista la formidabile lottatrice». Il secondo, della massima importanza teoretica, viene smascherato ricordando come l'impresa filosofica si origini a partire da una necessità intrinseca all'uomo, e come di conseguenza essa, se da un lato potrà incappare in crisi, dall'altro non potrà però mai venir meno completamente. Ciò che – rimanendo in un contesto metaforico – Gentile crede di veder declinare, calando «nei regni bui», sarebbe quindi a ben guardare solo «un'ombra», e non la filosofia scolastica<sup>459</sup>. Essa invece, identificandosi con la filosofia *tout court*, ha continuato e continuerà ad esistere. Tale identificazione rappresenta per Masново la migliore caratterizzazione che della scolastica si possa elaborare, e con essa egli decide di terminare la propria riflessione: «la filosofia scolastica è... la filosofia»<sup>460</sup>.

In “Una polemica intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica” Masново esordisce esponendo molto brevemente le due tesi che si fronteggiavano – quella di De Wulf e quella di Sassen. Il primo, a tale stadio dei suoi studi e ricerche sulla filosofia medievale, riteneva di poter assegnare alla filosofia scolastica – e specialmente a quella del secolo tredicesimo – un carattere unitario, nel nome di ciò che a suo modo di vedere rappresentava un *Gemeingut* condiviso, un «patrimonio filosofico comune» che avrebbe caratterizzato le varie correnti filosofiche dell'epoca, tanto le aristoteliche quanto le agostiniane così come le altre ancora<sup>461</sup>. Gli elementi dottrinali costitutivi tale patrimonio, armonizzati in un impianto metafisico, comprendevano: «le pluralisme, la matière et la forme, la

---

<sup>458</sup> *Ibidem*.

<sup>459</sup> A. MASNOVO, “La filosofia scolastica e la sua storia”, cit., 299.

<sup>460</sup> *Ivi*, 300.

<sup>461</sup> A. MASNOVO, “Una polemica intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica”, cit., 123.

specificité des êtres, l'essence et l'existence, la distinction de la sensation et de la pensée, la finalité immanente et la finalité morale, l'objectivité du savoir humain, le réalisme modéré»<sup>462</sup>. Da par suo, Sassen rigettava la caratterizzazione di De Wulf: per lui invece l'aristotelismo e l'agostinismo della scolastica condividevano non tanto un patrimonio filosofico comune, quanto piuttosto una comune «conciliazione col domma cattolico»<sup>463</sup>. Masnovo anche nel suo caso si rifà direttamente alle parole dell'Autore.

Un caractère commun et unique, nous dit-il [...], domine les philosophies du moyen âge. Seulement ce caractère n'a rien de philosophique, et il faut l'emprunter à la religion, c'est-à-dire à quelque chose d'extérieur à la philosophie. Il consiste à «grouper les données de la raison naturelle et celles de la révélation dans un double système harmonique»<sup>464</sup>.

La replica di De Wulf ammetteva la correttezza della sottolineatura di Sassen ma ne denunciava al contempo la insufficienza: si tratterebbe infatti di una caratterizzazione estrinseca rispetto alla questione filosofica comunque in gioco; l'elaborazione di un punto di vista intrinseco rimaneva invece necessaria<sup>465</sup>. Dopo aver meglio precisato gli specifici nodi filosofici del contendere tra i due, Masnovo afferma di voler imboccare un sentiero diverso rispetto a quelli da loro battuti. In ordine a ciò egli evita di dibattere le questioni tecniche da entrambi avanzate, preferendo piuttosto formulare alcune «considerazioni fondamentali» che tratteggino il percorso che lui vuole intraprendere<sup>466</sup>. Innanzitutto, circa la visione estrinsecistica di Sassen, egli riconosce come essa in effetti tuteli il carattere unitario delle specifiche linee filosofiche scolastiche del periodo medievale. Tale estrinsecità però non permette di scorgere le precipue peculiarità filosofiche che contraddistinguono queste correnti dalle altre<sup>467</sup>. Inoltre, con De Wulf Masnovo riconosce il carattere veritativo della proposta di Sassen così come

---

<sup>462</sup> DE WULF citato in *ivi*, 123-124.

<sup>463</sup> A. MASNOVO, "Una polemica intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica", cit., 124.

<sup>464</sup> SASSEN citato in *ibidem*.

<sup>465</sup> A. MASNOVO, "Una polemica intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica", cit., 124.

<sup>466</sup> *Ivi*, 125.

<sup>467</sup> *Ibidem*.

il suo «significato teologico», ma aggiunge come tale ermeneutica non sia più di pertinenza della storia della filosofia (e diremmo noi, esplicitamente, proprio per via della natura teologica di detto significato, posto che tale significato teologico sia qui da intendersi *sensu* teologia rivelata)<sup>468</sup>. Al contrario, De Wulf avrebbe il merito di assumere coi suoi argomenti proprio quel «punto di vista intrinseco» che rimane legittimamente di pertinenza della storia della filosofia, in quanto impegnato a caratterizzare il contenuto filosofico specifico delle varie dottrine scolastiche medievali<sup>469</sup>. Il difetto della visione di De Wulf è però secondo Masnovo di non essere sufficientemente intrinseca: essa infatti «bada alla materia del filosofare non anche al procedimento o alla forma o all'anima che dir si voglia»<sup>470</sup>, e di conseguenza fallisce la individuazione del *proprium* delle filosofie scolastiche rispetto a tutte quelle che scolastiche non sono.

Perché Aristotele o taluni dei filosofi ebrei ed arabi, nonostante certa ampia coincidenza di contenuti, non sono scolastici, *i nostri scolastici*? Perché, nonostante il crescere dei contenuti lungo il corso dei secoli, la denominazione di filosofi scolastici persiste ad accompagnare non pochi pensatori distanti fra loro per molti secoli?<sup>471</sup>

A fronte di un «contenuto» materiale debitamente valorizzato, mancando però di caratterizzare l'anima delle filosofie scolastiche De Wulf non individuerrebbe ciò che effettivamente permette a tale contenuto di conoscere un autentico svolgimento storico, pur rimanendo al fondo se stesso<sup>472</sup>.

La soluzione offerta da Masnovo si articola in poche dense frasi. Egli innanzitutto richiama uno degli snodi centrali della sua riflessione speculativa, che abbiamo già avuto modo di analizzare: la convinzione che l'impresa filosofica si configuri fondamentalmente come «una risposta al problema della vita»<sup>473</sup>. È quindi a questo livello, o meglio al livello del tipo

---

<sup>468</sup> *Ibidem*.

<sup>469</sup> *Ibidem*.

<sup>470</sup> *Ivi*, 126.

<sup>471</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>472</sup> *Ibidem*.

<sup>473</sup> *Ibidem*.

di risposta che le filosofie scolastiche formulano al problema della vita che andrà individuato il *proprium* intrinseco delle dette linee di pensiero. A tali considerazioni prodromiche segue la proposta masnoviana.

Quelle correnti filosofiche sono scolastiche le quali, giovandosi di elementi precristiani o paracristiani nella soluzione razionale dei vari problemi che si appuntano nel problema della vita, sfociano alla fine per intima virtù, ancorché per vie diverse, in una particolare concezione della vita: concezione che incammina a sua volta, ma attraverso la storia, alla concezione cristiana della stessa vita ossia al cristianesimo<sup>474</sup>.

Secondo l'Autore, è questa una caratterizzazione: che è intrinseca, essendo essa ricavata da una analisi di quel «fine» prodotto dal «processo speculativo» che anima tali filosofie<sup>475</sup>; che sufficientemente distingue le correnti scolastiche dalle non scolastiche; che non è messa in crisi dall'aumento dei contenuti specifici delle varie correnti filosofiche scolastiche, ma che è al contrario in grado di cogliere «l'anima» del «divenire» di tali contenuti, fungendo anche da «giudice» di questo stesso divenire<sup>476</sup>. L'Autore conclude con una puntualizzazione capitale: non basta ad una specifica corrente scolastica, perché essa possa venire considerata come «un puro valore filosofico», l'essere caratterizzabile nel modo appena esposto. Affinché tale purezza le possa venire ascritta essa deve difatti svolgersi interamente «secondo necessità e senza dar adito all'arbitrio»<sup>477</sup>. Due linee scolastiche diverse le quali guadagnassero tale «pienezza di valore» non potranno comunque differire, contraddicendosi reciprocamente, attorno alle questioni fondamentali dei loro impianti teoretici<sup>478</sup>.

La replica di Masnovo ai commenti ricevuti a proposito del suo scritto – “Una discussione intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica” – si apre con il riconoscimento del sostanziale loro convenire circa i due appunti mossi alle proposte di Sassen e di De Wulf: l'estrinsecità

---

<sup>474</sup> *Ibidem.*

<sup>475</sup> *Ibidem.*

<sup>476</sup> *Ibidem.*

<sup>477</sup> *Ivi*, 127.

<sup>478</sup> *Ibidem.*

della posizione assunta dal primo nell'approcciare la problematica – posizione che cioè in buona sostanza si assestava in un ambito extrafilosofico –, e la insufficiente intrinsecità di quella assunta da De Wulf<sup>479</sup>. Solo il professor Rotta non si trovava a condividere appieno tali punti poiché egli, abbracciando l'idea di Sassen a proposito della non conciliabilità delle due correnti filosofiche agostiniana e aristotelica, caratterizzava la prima come intrinsecamente segnata dal cristianesimo: quest'ultimo infatti rappresenterebbe per essa un «elemento o momento costitutivo, tale da fornire al filosofare punti di partenza certi per fede»<sup>480</sup>. La replica masnoviana si rifà direttamente a colui che è detto essere un agostiniano particolarmente «autorevole»: Agostino. Masново ricorda come, pur a fronte della progressiva crescita di interesse per questioni squisitamente teologiche, l'Ipponense – testimone in ciò le *Retractationes* – non dispense mai «il punto di vista di Cassiciaco e delle Confessioni»<sup>481</sup>: si tratta del punto di vista che sostiene l'esistenza di alcune verità dotate di un «valore anteriore ad ogni professione di cristianesimo e tali da permettere la costruzione di molte verità interessanti il problema della vita»<sup>482</sup>. Una posizione in ambito cattolico peraltro ribadita anche dal Concilio Vaticano I<sup>483</sup>. La linea argomentativa di Masново mostra quindi come tale posizione veicoli due importanti elementi metodologici: da un lato, l'impegno filosofico per il cristiano non implicherà certamente una rinuncia alla fede; ma dall'altro quel cristiano non elaborerà la sua filosofia ricorrendo alla sua fede – poiché «non saremmo più in filosofia» – quanto piuttosto avvalendosi di un «procedimento razionale»<sup>484</sup>. I «chiarimenti» che l'Autore opera nella sezione seguente vogliono rispondere ad alcuni dei dissensi registrati nelle reazioni al suo primo scritto, richiamando taluni elementi della sua visione teoretica più ampiamente elaborati in altri *loci*. Masново torna a riflettere sulla propria idea di filosofia come risposta al problema

---

<sup>479</sup> A. MASNOVO, “Una discussione intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica”, cit., 169. Commentarono il saggio di Masново: Olgiati, Rotta, Zamboni, Necchi, Chiocchetti, Rossi, Casotti, Oddone, Padovani, Bontadini, Gancikoff, Sinistrero.

<sup>480</sup> *Ibidem*.

<sup>481</sup> *Ibidem*.

<sup>482</sup> *Ibidem*.

<sup>483</sup> *Ibidem*.

<sup>484</sup> *Ibidem*.

della vita: affermare tale problema significa interrogarsi su quale sia il «fine ultimo» dell'esistenza, e quali i mezzi utili al suo conseguimento<sup>485</sup>. Compare a questo punto la lunga autocitazione del saggio del 1922, che abbiamo già avuto modo di analizzare. A partire da essa, l'Autore specifica ulteriormente la propria idea di filosofia. Il problema della vita riveste in tale idea un ruolo «capitale» ma non esclusivo, poiché esso, una volta istituitosi, genera subito gli altri due: quello del mondo e quello della conoscenza. Ma, di ritorno, la soluzione del primo problema si potrà conseguire solo una volta risolti gli altri due<sup>486</sup>. Questa precisazione rappresenta agli occhi di Masnovo una risposta al timore di Necchi, che vedeva nella sua proposta un insito rischio di «quasi» pragmatismo, problematico in tanto in quanto esso anteporrebbe la soluzione al problema della vita a quelle degli altri, rimanendo quindi ingabbiato in una essenziale condizione di arbitrarietà<sup>487</sup>. Da quanto detto, invece, Masnovo tiene a sottolineare come il pragmatismo sia esattamente «il rovescio» della sua proposta.

Vedremo riemergere in seguito la questione della concezione pragmatista in filosofia, quando ci occuperemo della analisi che Paolo Pagani ha offerto del pensiero masnoviano in relazione a quello gilsoniano, nel contesto della loro rispettiva posizione a proposito della questione della filosofia cristiana.

Il prossimo passo del nostro autore consiste nel mostrare come la concezione di filosofia che egli è impegnato a proporre sia a ben guardare proprio quella che anche i pensatori della scolastica abbracciavano. Essa era in effetti da loro «professata» sia «implicitamente» che «esplicitamente»<sup>488</sup>. I filosofi di riferimento per dare testimonianza di ciò sono ancora una volta Tommaso ed Agostino. Del Dottore Angelico viene richiamato in questa sede un *locus* della *Contra Gentiles* in cui si afferma che la filosofia ha come suo compito precipuo quello di «speculare “finem universi”» (L. I, c. I), ed un *locus* della *Summa Theologiae* in cui Tommaso riflette attorno al

---

<sup>485</sup> *Ivi*, 170.

<sup>486</sup> *Ibidem*.

<sup>487</sup> *Ibidem*.

<sup>488</sup> *Ivi*, 171.

rapporto tra filosofia e teologia (P. I, q. I, a. 1). Le parole che Masnovo sceglie per illustrare questo secondo passaggio tommasiano sono particolarmente significative, perché esse mostrano ancora una sua consonanza obiettiva con la posizione di Van Steenberghen. La teologia infatti viene definita come «la sapienza cristiana», mentre la filosofia è specificata come la «sapienza umana»<sup>489</sup>; orbene, in questo passaggio Tommaso mostra che la prima «deriva la sua ragione di essere» dal fatto che la seconda «è impotente a procurare l'umana salute»<sup>490</sup>. E Masnovo conclude: «dove appare che filosofia e teologia sorgono soprattutto in vista dell'umana salute, cioè del problema della vita»<sup>491</sup>. Della produzione agostiniana, egli si appoggia alle *Confessiones*, le quali ci mostrano «in atto [...] quale fu il suo concetto di filosofia»<sup>492</sup> (L. VIII, c. XX). Agostino infatti, dopo aver risolto il problema della conoscenza e quello dell'universo, rimane ancora impegnato nel tentativo di risolvimento di quello della vita: esso non può venire pienamente risolto fino a quando non si sia stabilito non solo «*quo eundum est*» – guadagno filosofico – ma anche «*qua eundum est*» – apporto della fede/teologia<sup>493</sup>. La concezione di filosofia di Masnovo viene infine puntellata anche da una citazione al contempo agostiniana e tomista: alla q. V, a. I del suo commento al *De Trinitate* di Boezio, Tommaso riporta, approvandolo, un passaggio del *De civitate Dei* (L. XIX, c. I) in cui l'Ipponense riprendeva a sua volta Varrone, affermando che «nulla est homini alia causa philosophandi nisi ut sit beatus»<sup>494</sup>. Nella sezione seguente Masnovo risponde ad alcune delle obiezioni specifiche sollevate dai suoi interlocutori. Tra esse, richiamiamo quelle che ci paiono cruciali per una comprensione esaustiva della proposta masnoviana sulla natura della filosofia scolastica. Alla critica di Zamboni, che leggeva la proposta in esame come a sua volta affetta da estrinsecismo, l'Autore si difende rispondendo come essa invece non lo sia affatto: il «contenuto» della soluzione filosofica che la scolastica elaborò per risolvere

---

<sup>489</sup> Ibidem.

<sup>490</sup> Ibidem.

<sup>491</sup> Ibidem.

<sup>492</sup> *Ivi*, 172.

<sup>493</sup> Ibidem, enfasi nell'originale.

<sup>494</sup> Ibidem.



il problema della vita – contenuto che egli esplicherà a breve – è indicato come ciò che incammina «attraverso la storia [...] alla soluzione cristiana del problema della vita»<sup>495</sup>. Si tratta, ammette Masnovo, di un frasario sì estrinseco ma che, scontata la sua effettiva sinteticità, intende comunque individuare e caratterizzare un elemento intrinseco, contenutistico. Altra notazione preziosa rinvenibile in questa sezione è quella che rimarca come la centralità della storia per sancire «il passaggio dalla posizione filosofica alla posizione cristiana» – tale passaggio è, difatti, proprio un evento storico –, metta al riparo dal rischio di eventuali naturalizzazioni di ciò che secondo la religione cristiana si presenta invece come soprannaturale<sup>496</sup>. Per quanto riguarda invece quel comune contenuto, che per Masnovo caratterizza la filosofia scolastica, egli ritiene poterlo individuare non tanto nell’ambito dei diversi «punti di partenza», né in quello dei «percorsi» delle varie correnti interne alla scolastica<sup>497</sup>, quanto piuttosto in un comune approdo finale, verso il quale tutte, impegnate ad offrire una risposta al problema della vita, convergerebbero.

Si sfocia verso un Dio trascendente unico, creatore provvido, onniveggente e onnipossente giustizia: in *una* parola, *efficace fine ultimo dell’umana vita: perciò stessa regola e forza* all’uomo, dall’anima libera ed immortale, nel vivere qua in terra; **giudice** infallibile e inappellabile, *sanzionatore* indefettibile di questa stessa vita terrena<sup>498</sup>.

E prosegue:

Naturalmente Dio è regola di questa vita terrena, mentre manifesta alla ragione la sua volontà attraverso la natura delle cose. Or questo Dio, manifestando alla nostra ragione la nostra concreta natura debole per intelletto e volontà di fronte ai compiti della vita concreta, eccita a ricercare un ammaestramento per autorità ed una forza che sostenga<sup>499</sup>.

---

<sup>495</sup> *Ivi*, 173.

<sup>496</sup> *Ibidem*.

<sup>497</sup> *Ivi*, 174.

<sup>498</sup> *Ivi*, 175, enfasi nell’originale.

<sup>499</sup> *Ibidem*.

In tale contesto di ricerca e di risolvimento filosofici, difatti, Agostino maturò la coscienza che la sola indagine razionale non basta a risolvere integralmente il problema della vita. In ordine a tale risolvimento è invece necessario mettersi in ascolto di quanto proviene da ciò che alla ragione filosofica rimane con le sue sole forze inattingibile. È il momento in cui detta speculazione cede il passo ad un altro tipo di indagine: quella storica, la quale lo condurrà all'incontro con il Dio che si rivela, e dunque al riconoscimento della Sua «vera legittima autorità» quale affidabile e ragionevole fonte di conoscenza<sup>500</sup>. Circa la necessità di questo tipo di autorità per risolvere efficacemente il problema della vita, la concordanza di Agostino e Tommaso è perfetta – come testimoniano il *Commento alle Sentenze* e le due *Summae*<sup>501</sup>.

#### 2.3.2.2. Juvisy e dintorni

A Juvisy, Masnovo, rappresentante della Università Cattolica, intervenne durante la discussione pomeridiana, interpellato direttamente da padre Chenu, che moderava la seduta. Esordendo, egli registrava subito la generale tendenza ad accettare la formula sotto esame, non mancando però di sottolineare la diversità di approccio ad essa.

Pour les uns, est philosophie chrétienne celle qui s'est développée sous l'influence du christianisme; pour les autres, celle qui accepte comme object, ou au moins comme aide, de sa spéculation même l'apport du matériel surnaturel; pour d'autres enfin celle qui conduit, en tant qu'elle conduit, au christianisme<sup>502</sup>.

Da par suo, Masnovo si dichiarava pronto a sottoscrivere la formula, secondo le tre accezioni esposte, ma al contempo evidenziando la importanza di una specificazione esplicita della loro «portata»<sup>503</sup>. In particolare, tale portata sarebbe «estrinseca» per quanto riguarda le prime

---

<sup>500</sup> *Ivi*, 176.

<sup>501</sup> *Ibidem*.

<sup>502</sup> A.A.V.V., *La philosophie chrétienne: Juvisy, 11 septembre 1933*, cit., 138-139.

<sup>503</sup> *Ivi*, 139.

due accezioni: se da un lato il cristianesimo indubbiamente si trova ad esercitare una influenza sulla filosofia, dall'altro l'elemento rivelativo cristiano non assumerà mai il ruolo «d'instrument constructif ou d'élément constitutif» nella elaborazione filosofica: «la philosophie se construit avec la raison et elle est constituée d'éléments rationnels»<sup>504</sup>. Per quanto riguarda invece la terza accezione, Masnovo assegnava all'attributo una valenza «intrinseca»; tale valenza, a suo dire, riguarda infatti un aspetto costitutivo della impresa filosofica in quanto tale. Si tratta della maturazione della presa di coscienza

de son impuissance à résoudre intégralement le problème de la vie qu'elle-même pose et dans lequel essentiellement elle consiste; et la conscience, dérivée de là, d'être poussée à rechercher par une autre voie, non plus philosophique, mais historique, la pleine solution: recherche qui, *de fait*, débouche dans le christianisme. La dénomination de philosophie «chrétienne» en ce dernier sens est indubitablement conforme à la pensée de saint Augustin (*Conf.* L. VII, derniers chapitres) et de saint Thomas (*Som. Théol.*, Ia P., q. I, a. I)<sup>505</sup>.

La pronta replica di Gilson prendeva le distanze dalla posizione masnoviana, che egli interpretava nei termini di una visione estrinseca del rapporto fede-ragione, e di una caratterizzazione intrinseca dell'espressione «filosofia cristiana»<sup>506</sup>. Circa la terza accezione, Gilson si domandava inoltre come potesse essere possibile per un cattolico, nella loro temperie storica, pensare di caratterizzare quella insufficienza tratteggiata da Masnovo a prescindere dal contesto di fede nel quale, fin da piccolo, tale cattolico si trovava di fatto ad essere immerso: «est-ce que vraiment cette philosophie chrétienne existerait telle qu'elle est si son auteur n'était pas catholique?»<sup>507</sup>. In tal senso, proseguiva Gilson dopo che un breve commento di Sertillanges ne aveva evocato la figura e la proposta teorica, Blondel aveva articolato la sua filosofia proprio grazie alla rivelazione. La filosofia blondelliana sarebbe inoltre catalogabile all'interno delle prime due

---

<sup>504</sup> *Ibidem*.

<sup>505</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>506</sup> *Ibidem*.

<sup>507</sup> *Ivi*, 140.

accezioni di filosofia cristiana esposte da Masnovo: in mancanza di una loro giustificazione teorica, essa non potrebbe neppure esistere<sup>508</sup>. A fronte degli appunti gilsoniani, Masnovo sottolineava come, ai suoi occhi, l'importanza delle prime due accezioni non venisse sminuita da una loro caratterizzazione in termini estrinsecistici. Si tratterebbe ad ogni modo di una caratterizzazione «essentiellement *culturelle*»<sup>509</sup>, proprio come quella assunta da una eventuale filosofia musulmana<sup>510</sup>. Il nuovo intervento di Gilson, sviluppato dopo aver operato una distinzione tra la situazione della filosofia musulmana e dei suoi rapporti con la teologia di tale religione e quella della filosofia cristiana, domandava a Masnovo se un pensatore cristiano, il quale nella sua riflessione filosofica si trovasse ad elaborare tutte le limitazioni e manchevolezze della condizione umana, così come i suoi profondi desideri – ed Agostino rappresentava certamente uno degli esempi paradigmatici in questo senso – non potesse veder riconosciuta tale sua operazione, che entrambi riconoscevano «nécessaire» ed «excellente», come a buon diritto «philosophique et chrétienne», per il semplice motivo che il suo autore fosse cristiano<sup>511</sup>. La risposta di Masnovo teneva a sua volta precisare come la duplice coscienza da lui argomentata – della insufficienza della impresa filosofica in ordine ad un pieno risolvimento del problema della vita, e della spinta («poussée») a mettersi in cerca di una soluzione di altro tipo – investissero Agostino e Tommaso non a titolo di loro «affaire privée», né poiché essi si appoggiarono alla rivelazione – pur notando come essa per loro rappresentasse certamente un prezioso elemento di aiuto –: «mais c'est leur affaire en tant qu'*hommes* qui s'analysent eux-mêmes avec leur propre raison (et tous les hommes avec eux) dans la réalité de la vie *concrète*»<sup>512</sup>. Gilson però incalzava, evidentemente non soddisfatto della risposta del collega: come considerare le relazioni di tale processo con l'evento rivelativo? «Est-ce que ce processus se serait développé de la même manière s'il n'y avait pas eu de Révélation?». La risposta continuava a far perno sulla distinzione – per Masnovo evidentemente cruciale – tra

---

<sup>508</sup> *Ibidem*.

<sup>509</sup> *Ivi*, 141, enfasi nell'originale.

<sup>510</sup> *Ibidem*.

<sup>511</sup> *Ivi*, 142-143.

<sup>512</sup> *Ivi*, 142, enfasi nell'originale.

aspetto culturale ed aspetto invece strettamente filosofico: «sans l'aide de la Révélation chrétienne, le processus est *culturellement* différent; *philosophiquement*, il est identique»<sup>513</sup>.

Il saggio esplicitamente dedicato alla “Filosofia cristiana” vuole approcciare tale tema affermando quelle che per il suo autore sono «le cose più semplici di questo mondo»; esse infatti, a detta sua, sono molto facilmente smarribili<sup>514</sup>. Figura centrale per comprendere la posizione masnoviana sulla filosofia cristiana rimane Agostino. Masnovo ritiene di potergli attribuire due tipologie di filosofia cristiana, nelle quali egli si impegnò e che articolò in stadi successivi della sua vita: «una che *va al* Cristianesimo; l'altra che *muove dal* Cristianesimo»<sup>515</sup>. Luogo privilegiato per individuare queste due categorie sono le *Confessiones*. Al loro interno è difatti possibile distinguere due “Agostini”: quello «narrante», uomo ormai maturo, vescovo, che guarda al proprio percorso esistenziale e ne fa autobiografia, e quello «narrato», giovane uomo non ancora convertito. In tale contesto, secondo Masnovo «l'Agostino *narrato* ci dà la filosofia cristiana che *va al* Cristianesimo; l'Agostino *narrante* ci dà la filosofia cristiana che *muove dal* Cristianesimo»<sup>516</sup>. Queste prime riflessioni e distinzioni si ricollegano all'aspetto del pensiero masnoviano, già analizzato, che riguarda la sua caratterizzazione generale dell'impresa filosofica: egli infatti afferma subito come l'Agostino narrato, rispetto a queste due categorizzazioni, ebbe a che fare solo con la filosofia impegnata a cercare di «risolvere il problema della vita»<sup>517</sup>. Rispetto a tale problema, il preclaro episodio del “*tolle lege, tolle lege*” milanese rappresenta la «decisione pratica», e cioè la scelta esplicita per quel Dio che, nel giardino meneghino, gli si era fatto più prossimo. A tale decisione però – nota Masnovo ripercorrendo a ritroso il tragitto agostiniano – aveva preceduto una «risposta speculativa» da parte di Agostino, la quale a sua volta era stata preceduta dall'insorgere in lui proprio di quel problema che rappresenta la

---

<sup>513</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>514</sup> A. MASNOVO, “Filosofia cristiana”, cit., 21.

<sup>515</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>516</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>517</sup> *Ibidem*.

scaturigine della riflessione filosofica quando, poco meno che ventenne, egli si era imbattuto nell'*Ortensio* ciceroniano, la cui lettura lo aveva spronato a mettersi in cerca della sapienza autentica<sup>518</sup>. Tale ricerca lo accompagnò fino al periodo milanese, e cioè fino ai suoi trent'anni: nel lasso di tempo che va dalla lettura del testo di Cicerone al suo viaggio da Roma a Milano, gli altri due problemi centrali alla impresa filosofica – quello dell'universo e quello della conoscenza – erano nati in Agostino proprio «sotto la pressione e in funzione del problema della vita»<sup>519</sup>. Gli incontri con il manicheismo prima e con le filosofie accademiche poi gli avrebbero però offerto soluzioni in ultima analisi insufficienti. La scoperta del neoplatonismo, invece, risolvendo ai suoi occhi il problema della conoscenza e quello dell'universo, gli forniva nuova luce per tentare il risolvimento di quello della vita<sup>520</sup>. Ma la scoperta filosofica del «fine ultimo» dell'umano pellegrinare e della «responsabilità del pellegrinaggio», seppur preziose, gli rimanevano purtuttavia ancora insufficienti poiché, nota ancora Masnovo richiamandosi al Libro VII, capitolo XXI delle *Confessiones* – *locus* in cui Agostino elabora le note immagini della vista della meta ultima dall'alto di un colle silvano (la filosofia) e della strada maestra che, protetta dall'Imperatore celeste, porta in patria (la fede/teologia)<sup>521</sup> – «altro è sapere dove si va; altro è sapere per quale via andarci e averne le forze [...] Soprattutto a riguardo di quest'ultimo punto la filosofia, che ha spinto Agostino faticosamente di collo in collo, confessa e fa ora sentire a lui l'insufficienza di se medesima e lo sospinge in cerca di un altro soccorso»<sup>522</sup>.

---

<sup>518</sup> *Ibidem*.

<sup>519</sup> *Ivi*, 22.

<sup>520</sup> Agostino infatti comprendeva a questo punto come: «1) non è vero che tutta la realtà sia corporea. 2) Molto meno è vero che questa realtà corporea si componga di due elementi positivi: il bene ed il male, onde risulti e sia governato ineluttabilmente anche l'uomo. 3) Nemmeno è vero che due siano i principî della realtà: il principio buono e il principio cattivo. – È vero invece che oltre il mondo dei corpi c'è il mondo dello spirito; che Dio, sommo bene e sommo spirito, è unico principio di tutta la realtà, dove il male non è che privazione di bene, la quale nell'uomo consiste nel disordine stesso della volontà»; *ivi*, 23.

<sup>521</sup> *Ibidem*: «Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia... et aliud tenere viam illuc ducentem cura coelestis imperatoris munitam...».

<sup>522</sup> *Ibidem*.

Per Masnovo, l'utilità della propria breve ricostruzione del modo in cui si dipanò la riflessione filosofica agostiniana consiste in ciò, che essa «ci aiuta a intendere, nell'attuale condizione storica del genere umano, la linea di ogni filosofia che sia davvero filosofia; e insieme la linea di ogni filosofia che, essendo vera filosofia, incita a suo modo verso il Cristianesimo»<sup>523</sup>. La formula che Masnovo elabora, la quale va ad inserire una ulteriore specificazione all'interno dell'espressione che stiamo esaminando, racchiude *in nuce* la sua concezione della natura della impresa filosofica, e del rapporto che essa intrattiene con la religione: tale filosofia è da considerarsi come «tendenzialmente cristiana»<sup>524</sup>. Il suo «compito» precipuo rimane cioè quello di «impostare e risolvere il problema della vita»<sup>525</sup>. Ma all'interno del suo svolgersi dinamico, e proprio per il riconoscimento da parte sua di una impossibilità ultima a risolvere ciò che la sta impegnando, trova luogo il momento di apertura a ciò che la supera. Essa avverte «umilmente a un dato momento, dopo una marcia eroica di conquista in conquista, l'impotenza tragica di raggiungere l'ultima indispensabile conquista e il bisogno di stendere la mano, se mai alcuno la stringa e ne conduca al porto per sentieri che non sono più quelli della speculazione razionale»<sup>526</sup>. Ci troviamo al cospetto della visione epistemologica del nostro autore a proposito del rapporto tra ragione e fede, tra filosofia e teologia. Masnovo infatti prosegue affermando che «il momento cristiano o, in genere, religioso, è un momento, proceduralmente se non cronologicamente, posteriore al momento filosofico: da cui non viene eliminato ma dimandato»<sup>527</sup>. Ed aggiunge: «la spinta alla stretta di mano avviene nel nome di titoli filosofici, anzi nel nome di tutta la filosofia; ma la stretta effettiva e legittima avverrà nel nome di titoli extrafilosofici, essendo essa in funzione dell'impotenza della filosofia». La sua caratterizzazione della «tendenzialità», che egli intende attribuire ad una filosofia che voglia dirsi cristiana si riduce quindi in buona sostanza solo a

---

<sup>523</sup> *Ibidem.*

<sup>524</sup> *Ibidem.*

<sup>525</sup> *Ibidem.*

<sup>526</sup> *Ibidem.*

<sup>527</sup> *Ivi*, 23-24.

ciò: che essa sia «vera filosofia»<sup>528</sup>. Quella appena caratterizzata, prosegue il nostro autore, è la filosofia cristiana dell'Agostino narrato – che va al cristianesimo. Che dire invece dell'altra linea individuata, quella dell'Agostino narrante, la quale dal cristianesimo muove, istituendosi a partire dall'atto di fede? Vale decisamente la pena mettersi ancora all'ascolto delle parole di Masново le quali, per l'estrema chiarezza ed incisività, rappresentano la migliore esegesi di loro stesse.

Vien fatto di domandarci: Questa seconda filosofia è veramente «filosofia»? Certo filosofia non è, se per filosofia si intenda, come deve intendersi, una costruzione strettamente razionale del genere di quelle che videro Atene e Roma. La filosofia dell'Agostino narrante, il cui oggetto è fornito dalla fede, non è, a vero dire, filosofia, ma teologia: quella teologia che noi oggi chiamiamo usualmente dogmatica; più precisamente quella parte o quel momento della dogmatica che va sotto il nome di «teologia scolastica». Anche qui vengono a galla preziosi elementi filosofici; ma chi guida non è lo spirito filosofico. Mentre la filosofia dell'Agostino *narrato* si continua spiritualmente con la filosofia della Grecia e di Roma, e la svolge razionalmente, come la fisica postcristiana svolge la fisica precristiana; la filosofia invece dell'Agostino *narrante* non è più uno sviluppo razionale della filosofia antica, ma qualche cosa che se ne stacca per le forze extrarazionali ond'è costruita. Volerne fare uno sviluppo razionale ossia una vera filosofia, condurrebbe a disconoscere il carattere soprannaturale del cristianesimo<sup>529</sup>.

Egli prosegue sottolineando come da un lato Agostino fu ben conscio della distinzione tra questi due diversi approcci alla filosofia, e come dall'altro, però, dopo la conversione fu solo il secondo tipo di filosofia – e cioè la teologia – ad impegnarne la riflessione<sup>530</sup>. Tale approccio agostiniano – quello che elabora una riflessione filosofica sul dato di fede – sarà preponderante fino all'undicesimo secolo. Masново individua nella figura di Anselmo quel pensatore grazie al quale sorgerà «l'alba dei tempi nuovi»<sup>531</sup>: pur privilegiando al pari di Agostino il secondo approccio alla filosofia egli, su richiesta dei suoi confratelli, si impegnerà apertamente

---

<sup>528</sup> *Ivi*, 24.

<sup>529</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>530</sup> *Ivi*, 25.

<sup>531</sup> *Ibidem*.



anche nella prima modalità riflessiva, elaborando la propria linea argomentativa «con necessità dialettica o razionale», formulando conclusioni rivestite «di intrinseca evidenza», ed evitando in ogni modo di appoggiarsi al testo sacro – uno sforzo intellettuale che condurrà alla stesura di *Monologion* e *Proslogion*<sup>532</sup>. La compresenza delle due tipologie di filosofia, elaborate in modo pienamente consapevole, «debitamente distinte e insieme debitamente congiunte l'una all'altra nel nome di quella impotenza per cui la prima invoca la seconda» si registra anche nel pensiero di Tommaso<sup>533</sup>, del quale il nostro autore evoca riferimenti tematici dalle due *Summe*, così come dal *Commento alle Sentenze*. La parte finale di questo saggio arricchisce la linea argomentativa masnoviana di alcune precisazioni generali attorno al concetto di filosofia cristiana, rievocando termini già incontrati negli scritti precedenti, ed elaborando altre due utili specificazioni dell'espressione in esame. Egli nota innanzitutto come quella filosofia che procede solo razionalmente, «la filosofia cristiana che muove verso il Cristianesimo» – espressione che, notiamo per inciso, per via della reduplicazione terminologica tra aggettivo (cristiana) e sostantivo (cristianesimo) non sembra proprio delle più felici – si troverà esposta, qualora si articoli «in ambiente cristiano», ad «influssi ignoti all'ambiente extracristiano»<sup>534</sup>, e ciò a prescindere dal fatto che chi la elabori sia o meno cristiano. (L'infelicità terminologica di tali espressioni si fa ancora più evidente alla luce di quest'ultima precisazione: Masnovo, in buona sostanza, ci sta presentando una filosofia cristiana che muove verso il cristianesimo in un ambiente cristiano, la quale potrà essere frutto sia di pensatori cristiani che di non cristiani! Ci troviamo così di fronte a due possibilità teoriche, che se esplicitate nei termini qui messi in campo originano due espressioni davvero infelici: una filosofia cristiana che muove verso il cristianesimo in un ambiente cristiano elaborata da un cristiano, ed una filosofia cristiana che muove verso il cristianesimo in un ambiente cristiano elaborata da un non cristiano). Tali influssi si assesteranno però in un orizzonte estrinseco rispetto a quello della pura indagine filosofica; quest'ultima, infatti, sarà

---

<sup>532</sup> *Ibidem*.

<sup>533</sup> *Ivi*, 26.

<sup>534</sup> *Ibidem*.

sempre chiamata a rielaborare in maniera squisitamente razionale quanto un'altra fonte di conoscenza – in questo caso il cristianesimo – potrà suggerirle: «mai il dato della fede entra per forza di fede nel campo della filosofia a costruirla e costituirlo; vi entra invece per forza di ragione, se mai vi entri, e cioè in quanto partorito o ripartorito da verità razionali già prima possedute e restate infeconde»<sup>535</sup>. La distinzione tra l'influenza che il cristianesimo eserciterà su chi cristiano non è e su chi invece è tale permette a Masnovo di identificare due diversi significati attribuibili a tale influsso: «puramente culturale» nel primo caso, culturale e «direttivo» nel secondo. Anche per questa seconda possibilità, egli tiene comunque a rimarcare la natura estrinseca, esterna di tale influsso, il quale si eserciterà «senza intaccare mai l'indole esclusivamente razionale della costruzione e della costituzione nel vero edificio filosofico. Cosicché se talune affermazioni, come dati di fede, vengano ad avere una precedenza, questa sarà cronologica; non mai logica»<sup>536</sup>. Ecco dunque che, in chiusura, Masnovo forgia le tre espressioni che racchiudono ed esprimono la sua strategia per risolvere la questione della filosofia cristiana. Colpisce a questo punto registrare la presenza della medesima definizione della filosofia – intesa quale *opus rationis* – che aveva accuratamente elaborato anche Van Steenberghen: Masnovo infatti parla qui di «filosofia in senso stretto e a così dire tecnico». Essa, per quanto detto in corso di trattazione, sarà una filosofia «*tendenzialmente* cristiana» e, qualora articolatasi in ambiente cristiano, «*culturalmente* cristiana». Non potrà però mai essere una «filosofia *costituzionalmente* cristiana»<sup>537</sup>: quest'ultima espressione sarà appropriata – ed ecco emergere un'altra coincidenza perfetta con la riflessione di Van Steenberghen – solo qualora decidessimo di interpretare il termine “filosofia” alla stregua di una molto più ampia «sapienza», «così da prescindere dai processi costruttivi»<sup>538</sup>.

---

<sup>535</sup> *Ibidem*.

<sup>536</sup> *Ivi*, 27.

<sup>537</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>538</sup> *Ibidem*.

Non possiamo concludere la sezione dedicata a Masnovo senza prendere in considerazione brevemente la sua opera più conosciuta. *La filosofia verso la religione*, conciso e denso scritto in cui l'Autore si impegna nell'elaborazione di una teologia naturale, fin dal titolo esprime quella che abbiamo visto essere la sua posizione epistemologica a proposito del rapporto tra filosofia e religione<sup>539</sup>. Di questo saggio richiameremo solo gli elementi che direttamente ed esplicitamente si ricollegano a quanto del suo pensiero abbiamo già trattato. In ordine a ciò, molto significative risultano essere le parti iniziali e finali dell'opera. Difatti, proprio in esordio Masnovo rievoca gli episodi storico-intellettuali nell'ambito dei quali egli aveva elaborato una soluzione a proposito della *querelle* sulla filosofia cristiana: quella «adunanza filosofica a Parigi» evocata nella prima frase del testo è infatti il colloquio di Juvisy del 1933, ed il suo «studio» sulle “filosofie cristiane” di Agostino pubblicato nella «Rivista di filosofia neoscolastica» è “Filosofia cristiana”. Dopo aver ricordato le due tipologie di filosofia cristiana rinvenibili nel pensiero dell'Ipponense, egli dichiara di volersi in questa sede collocare dal punto di vista di quella filosofia cristiana che Agostino conobbe per prima: la filosofia che «non fa da ricamo o da coronamento alla religione cristiana, sibbene da preludio e da avviamento»<sup>540</sup>. La domanda iniziale, che si interroga sulla natura stessa dell'impresa filosofica, trova una sua risposta a partire da un passaggio di Nietzsche il quale, in *Al di là del bene e del male*, affermava quanto segue.

Un po' alla volta sono arrivato a farmi una idea di ciò che è la grande filosofia: null'altro che la professione di fede del suo autore, quasi sue memorie che egli scrive involontariamente. Così pure, che *il fine morale* (o immorale) costituiva il vero nocciolo vitale di ogni filosofia, dal quale poi si è sviluppata la pianta tutta intera<sup>541</sup>.

Al netto della componente iperbolica che caratterizza il pensiero nietzschiano, Masnovo vede veicolata in questo passaggio l'idea di filosofia

---

<sup>539</sup> A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, Terza edizione, Vita e Pensiero, Milano 1944.

<sup>540</sup> *Ivi*, 2.

<sup>541</sup> F. NIETZSCHE, citato in *ivi*, 3-4, enfasi nell'originale.

che egli stesso, nella scia di Agostino, considerava essere verace: filosofia come tentativo di risolvimento del problema della vita<sup>542</sup>. Si tratta – nota ancora Masnovo – di una concezione esattamente opposta a quella pragmatista, che invece interpreta la prassi alla stregua non di problema, ma di soluzione<sup>543</sup>. Orbene, dal problema della vita emerge inevitabilmente quello di Dio. Vediamo meglio. Interpretare la filosofia come il tentativo di individuazione del senso della vita significa intenderla come alla ricerca del fine ultimo dell'esistenza. Masnovo introduce a questo punto una distinzione che era solamente implicita nello scritto del 1922 dianzi esaminato, in quanto in esso si trovava esplicitata solo una delle due espressioni ora evocate: il fine ultimo può essere tale di fatto (ciò che noi avevamo definito come fine ultimo solo accidentalmente/contingentemente tale) oppure di diritto<sup>544</sup>. Ogni istante della vita umana è scandito da una continua scelta tra opzioni diverse. In tale dinamica di costante elezione, colui che sceglie non può non porsi un fine ultimo di fatto, e cioè una cosa «voluta per se stessa»<sup>545</sup>: in sua assenza, si genererebbe infatti un rimando infinito il quale, spostando sempre più in là le ragioni per cui le cose siano volute, renderebbe inevitabilmente inseguebile «la emissione stessa dell'atto elettivo»<sup>546</sup>. A partire da queste considerazioni Masnovo si interroga sulla possibilità e convenienza per l'uomo, che si fregia della propria natura di animale razionale, di non tematizzare esplicitamente la questione della coincidenza o meno di ciò che egli stabilisce essere il suo fine ultimo di fatto, con quel fine ultimo che invece è tale di diritto – a patto chiaramente che un siffatto fine esista. «In altre parole dobbiamo noi preoccuparci o no che la cosa voluta da noi per se stessa rappresenti un vero valore sì da meritare di essere voluta per sé a preferenza della sua contraddittoria?»<sup>547</sup>. Ora, formulare la domanda sull'esistenza di un fine ultimo di diritto equivale per Masnovo ad interrogarsi sulla esistenza o meno di Dio: egli solo infatti potrebbe rappresentare quel fine ultimo di

---

<sup>542</sup> A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, cit., 5.

<sup>543</sup> *Ivi*, 7.

<sup>544</sup> *Ivi*, 8.

<sup>545</sup> *Ivi*, 10.

<sup>546</sup> *Ibidem*.

<sup>547</sup> *Ivi*, 11.

diritto sul quale si arrovela l'uomo ragionevole<sup>548</sup>. Il saggio in esame si articola quindi in una proposta di dimostrazione filosofica della Sua esistenza, a partire da una riflessione teoretica sul divenire e sulla insufficienza ontologica che esso tradirebbe: il divenire per Masnovo non può essere razionalizzato filosoficamente se esso non viene concepito in dipendenza ontologica costante da un Essere indiveniente, e libero Creatore dell'universo. La speculazione razionale in Masnovo finisce quindi per approdare ad una religione naturale, che consiste nella presa di coscienza dell'uomo «del proprio nulla davanti al gran tutto che è Dio»<sup>549</sup>, e nella conseguente riconoscenza che egli, in quanto creatura, esprime nei confronti del suo Creatore, al quale tutto deve. La scoperta della esistenza di tale fine ultimo di diritto e della umana condizione di dipendenza nei Suoi confronti è per Masnovo il primo, importante passo in ordine al risolvimento del problema della vita. Ma esso non basta. Il secondo passo, infatti, consiste nel trovare la via concreta ed effettiva che possa condurre alla patria agognata – secondo la preclara metafora del Libro VII, capitolo XXI di *Confessiones*, che ricompare anche in questa sede. È dunque a tal punto che la filosofia, annunciando la propria incapacità di rinvenire la strada necessaria con le proprie forze, tende la mano, in attesa di quella stretta che solo potrebbe venirle per una eventuale, libera decisione di chi tale strada può invece garantire<sup>550</sup>.

---

<sup>548</sup> *Ivi*, 13.

<sup>549</sup> *Ivi*, 80-81.

<sup>550</sup> *Ivi*, 87-88.

### 3. LE EREDITÀ DEI MAGISTERI DI VAN STEENBERGHEN E MASNOVO SULLA FILOSOFIA CRISTIANA

Passiamo ora ad analizzare quelle che possono essere a buon diritto considerate le eredità speculative dei due neoscolastici sul nostro tema, rinvenibili nel pensiero di alcuni loro discepoli ancora oggi protagonisti dell'agone filosofico. Possiamo parlare di una eredità di marca neoscolastica per quanto riguarda Van Steenberghen, così come di una eredità di marca neoclassica per quanto riguarda Masnovo.

#### 3.1. Eredità neoscolastica di Van Steenberghen. John Wippel

Il primo capitolo dell'opera del filosofo americano John Wippel dedicata ai *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* porta il titolo "Thomas Aquinas and the Problem of Christian Philosophy"<sup>551</sup>. Wippel si prefigge in questa sede di analizzare il pensiero di Gilson sulla filosofia cristiana – riproponendo nella sua quasi totalità un saggio degli anni Sessanta che tematizzava per l'appunto "Etienne Gilson and Christian Philosophy"<sup>552</sup> – così come quello dell'Aquinate a proposito del rapporto tra fede e ragione, filosofia e teologia. Per la sua analisi della proposta gilsoniana, egli decide di partire dalla traduzione inglese della autobiografia intellettuale di Gilson – *The Philosopher and Theology* –, ricordandone subito quelle considerazioni iniziali, nelle quali Gilson affermava come, in ambito cattolico, alcune nozioni filosofico-metafisiche capitali riguardanti l'uomo e Dio venissero trasmesse naturalmente ai giovani, fin dalla tenera età. Tali nozioni si ripresentavano poi al credente che decideva di dedicarsi alla

---

<sup>551</sup> J. F. WIPPEL, "Thomas Aquinas and the Problem of Christian Philosophy", in ID., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1984. Wippel difese la propria tesi di dottorato in filosofia medievale presso l'Institut Supérieur de Philosophie nell'anno 1963 sotto la supervisione di Van Steenberghen. Pronunciò il discorso di conferimento della Aquinas Medal al suo maestro, pubblicato come "Award of the Aquinas Medal to Fernand Van Steenberghen", «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association» 52 (1978) 213-215, e stese la voce "Van Steenberghen, Fernand" per la *New Catholic Encyclopedia*, vol. XVIII, Second Edition, Detroit MI, Gale 2003, 531-533.

<sup>552</sup> J. F. WIPPEL, "Etienne Gilson and Christian Philosophy", in J. K. RYAN (a cura di), *Twentieth-Century Thinkers: Studies in the Work of Seventeen Modern Philosophers*, Alba House Publishers, New York 1965, 59-87.

filosofia, alla stregua di verità guadagnabili attraverso un procedimento argomentativo razionale<sup>553</sup>. Si tratta di un'esperienza che Gilson visse in prima persona, al principio dei suoi studi filosofici. L'ambiente accademico nel quale egli si stava immergendo era dominato dalla convinzione della mancanza di una vera e propria riflessione filosofica nel Medioevo. Alcuni dei risultati della tesi che Gilson difese sotto la supervisione di Lévy-Bruhl nel 1913 – *La liberté chez Descartes et la théologie* – si presentavano dunque come inaspettati, poiché illustravano invece la assunzione di alcune tesi filosofiche tipiche della scolastica medievale da parte del fondatore della filosofia moderna. A complicare le cose, il fatto che la speculazione medievale sembrava configurarsi come teologica, piuttosto che filosofica: «it appeared, therefore, that the theology of the scholastics had, at least in part, been transformed into the philosophy of Descartes»<sup>554</sup>. E che dire della presenza di concetti filosofico-metafisici nella riflessione scolastica medievale? La mossa di richiamarsi alla figura di Aristotele, per razionalizzarle, non pareva soddisfacente, poiché le concettualità adottate da Cartesio non sembravano potersi rinvenire nel pensiero dello Stagirita: «the existence of one supreme being, creative cause of the universe, infinite and free, and a theory of man endowed with personal immortality»<sup>555</sup>. Gilson si sentiva dunque di dover rimarcare la profonda modificazione della riflessione filosofica, verificatasi in conseguenza del suo incontro con la teologia rivelata cristiana<sup>556</sup>. È questo il contesto dal quale Gilson si mosse per approfondire il pensiero di Tommaso prima e di Bonaventura poi: un percorso di indagine che come sappiamo portò alla pubblicazione dei preclari *Le thomisme* nel 1919 e *La philosophie de saint Bonaventure* nel 1924. Alla luce di tali studi, così come del dialogo intrecciato coi suoi primi critici (De Wulf, Mandonnet, Théry) Gilson era dunque giunto a tratteggiare un quadro complesso sintetizzabile in tre punti, i quali registrano:

- (1) a series of propositions concerning God, man, and the universe, which could have been taught by the medieval

<sup>553</sup> J. F. WIPPEL, "Thomas Aquinas and the Problem of Christian Philosophy", cit., 2-3.

<sup>554</sup> *Ivi*, 5.

<sup>555</sup> *Ivi*, 6.

<sup>556</sup> *Ibidem*.

theologians as well as by certain modern philosophers; (2) the fact that most of these were to be found explicitly stated in the theological writings of the great medieval thinkers; (3) the fact that in every comprehensive presentation of these same theses, the medievals had not followed the philosophical but the theological order<sup>557</sup>.

Nel suo *The Spirit of Medieval Philosophy* del 1932, Gilson andava ad arricchire ulteriormente il quadro precedentemente tracciato. Egli infatti individuava alcune specifiche questioni filosofiche, le quali erano state sviluppate ed elaborate appieno proprio grazie all'influsso che su di esse ebbe ad esercitare l'ambiente cristiano. Un influsso positivo del cristianesimo si verificò per Gilson all'interno degli svariati, grandi contesti filosofici indicati dai titoli delle sue *Gifford Lectures*, tra i quali Wippel – sulle orme della medesima elencazione già eseguita dal suo maestro Van Steenberghe – ricorda: «“Being and Its Necessity,” “Beings and Their Contingence,” “Analogy, Causality and Finality,” “The Glory of God,” and “Christian Providence”»<sup>558</sup>. Come sappiamo, ad una analisi dell'espressione che per Gilson meglio poteva indicare la filosofia partorita da questa stagione del pensiero erano dedicati i primi due capitoli dell'opera: “The Problem of Christian Philosophy” e “The Concept of Christian Philosophy”. Ad essi si rifà direttamente anche Wippel, per cercare di comprendere in cosa esattamente consista la filosofia cristiana secondo Gilson. La prima sottolineatura da riportare riguarda il carattere di storicità che della stessa egli sempre difese: è cristiana la filosofia articolata dai Padri della Chiesa e dai teologi della scolastica medievale<sup>559</sup>. Il riferimento al pensiero paolino, nel primo capitolo di *The Spirit*, voleva rimarcare le differenze tra la sapienza filosofica e quella predicata dal Cristo la quale, configurandosi da par suo come una vera e propria via di salvezza, sarebbe quindi da considerarsi come la saggezza davvero autentica. Inoltre, partendo da Giustino il quale, dopo un lungo travaglio filosofico, trovò il proprio appagamento intellettuale nelle verità garantite dalla rivelazione cristiana, e proseguendo con la rievocazione delle posizioni di Agostino, Lattanzio,

---

<sup>557</sup> *Ivi*, 7.

<sup>558</sup> *Ivi*, 8.

<sup>559</sup> *Ibidem*.



Anselmo e Tommaso, Gilson sottolinea una duplice convinzione, comune ai grandi pensatori dell'epoca patristica e medievale: da un lato, la coscienza del carattere salvifico del cristianesimo; dall'altro, quella dell'apporto di tale religione alla ragione – un apporto idealmente ricapitolato dalla argomentazione giustiniana del *Dialogo con Trifone*, in cui Giustino sostiene come fu proprio grazie alla sua conversione che egli poté diventare un filosofo autentico<sup>560</sup>. Si tratta di linee argomentative che permettono a Gilson di formulare alcune delle più note definizioni dell'espressione in esame. Wippel ne richiama una dal saggio in lingua inglese *What is Christian Philosophy?*, secondo la quale il «content of Christian philosophy is that body of rational truths discovered, explored or simply safeguarded, thanks to the help that reason receives from revelation»<sup>561</sup>. Wippel ricorda inoltre come il tipo di relazione, che in tale contesto Gilson ritiene necessario dover predicare tra rivelazione da un lato e ragione dall'altro debba, per poter garantire la legittimità della formula, essere pensato come intrinseco. A onor del vero, si tratta comunque di una cornice epistemologica che agli occhi di Gilson intende tutelare la distinzione tra filosofia e teologia. Wippel lo ricorda tosto, richiamando uno di quei noti passaggi di *The Spirit* che ribadivano la cruciale distinzione.

In so far as the believer bases his affirmations on the intimate conviction gained from faith he remains purely and simply a believer, he has not yet entered the gates of philosophy; but when amongst his beliefs he finds some that are capable of becoming objects of science then he becomes a philosopher, and if it is to the Christian faith that he owes this new philosophical insight, he becomes a Christian philosopher<sup>562</sup>.

Al quale segue la nota definizione gilsoniana, che abbiamo già avuto modo di richiamare sia in italiano che nell'originale francese: «Thus I call Christian, every philosophy which, although keeping the two orders formally distinct, nevertheless considers the Christian revelation as an indispensable

---

<sup>560</sup> *Ivi*, 9.

<sup>561</sup> *Ibidem*.

<sup>562</sup> É. GILSON, citato in *ivi*, 10.

*auxiliary to reason*»<sup>563</sup>. Wippel ci offre un'altra definizione gilsoniana, anch'essa particolarmente sintetica, rinvenibile nel tardo *Elements of Christian Philosophy*, e che vede nella filosofia cristiana «that way of philosophizing in which the Christian faith and the human intellect join forces in a common investigation of philosophical truth»<sup>564</sup>. Il suo commento a questi passaggi vuole nuovamente rimarcare come per Gilson filosofia e teologia siano da considerarsi – da un punto di vista formale – ben distinte: «in the formal order one is concerned with the essence of a thing. If it is of the essence of philosophy to operate in the light of natural reason, it is of the essence of theology to proceed under the light of revelation. The two orders are formally distinct»<sup>565</sup> – ed è proprio per questo motivo che una filosofia cristiana, astrattamente considerata, non potrà dunque costituirsi. Piuttosto, l'intendimento gilsoniano rimane quello di fare emergere un dato storico ben preciso, e di rinvenire una formula sintetica che possa caratterizzarlo al meglio.

Wippel ci invita a questo punto a considerare un importante parallelismo tra il pensiero di Gilson e quello di Maritain. La distinzione articolata dal primo sembra infatti combaciare con quella maritainiana tra natura e stato della filosofia. Vengono richiamati alcuni passaggi di *An Essay on Christian Philosophy*, così come di *Science and Wisdom*, che illustrano la ben nota posizione di Maritain: la filosofia (teoretica) da un lato – e cioè nella sua natura – è da considerarsi come *perfectum opus rationis*; ma dall'altro – e cioè nel suo stato – potrà a tutti gli effetti dirsi cristiana quando eseguita da un pensatore che a tale fede aderisca. Il filosofo cristiano impegnato a fare filosofia (cristiana), dunque, sarà ben conscio di quanto la sua fede gli va insegnando circa la natura dell'uomo, caduta e redenta dalla grazia. Egli inoltre sempre dalla sua fede riceverà alcune verità che gli rimarrebbero altrimenti inaccessibili<sup>566</sup>, e che indagherà ricorrendo alla propria strumentazione concettuale razionale. Lo stesso è possibile affermare per descrivere la posizione gilsoniana.

---

<sup>563</sup> É. GILSON, citato in *ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>564</sup> É. GILSON, citato in *ibidem*.

<sup>565</sup> J. F. WIPPEL, "Thomas Aquinas and the Problem of Christian Philosophy", cit., *ibidem*.

<sup>566</sup> *Ivi*, 11.

If one objects that, since philosophy is distinct from faith, the latter can have nothing to do with the former save in some purely extrinsic way, Gilson will no doubt agree that such is true in the formal order. But taken as a concretely observable reality, such will not be true of Christian philosophy. Here its Christian condition and mode of existence must be taken into account<sup>567</sup>.

Wippel ricorda inoltre altri elementi significativi del contributo gilsoniano, che ormai conosciamo bene. Oltre al ruolo negativo che la fede giocherebbe nei riguardi della ragione filosofica – avvertendola di eventuali pericoli di incappare in errori, consistenti nella opposizione filosofica ad alcune verità di ordine teologico –, essa ne avrebbe anche uno positivo: le offrirebbe infatti alcune verità di per sé accessibili alla ragione naturale, ma di fatto non emerse appieno prima dell'evento rivelativo<sup>568</sup>. Altri tratti tipici del filosofare cristiano saranno per Gilson la selezione delle grandi tematiche di interesse – Dio e l'uomo –, la sua costitutiva «tendenza a sistematizzare»<sup>569</sup>, ed il fatto che tale filosofare sia dotato di tutti gli elementi necessari per essere portato a compimento<sup>570</sup>.

Nella sua analisi, Wippel prosegue indicando come secondo la concezione gilsoniana si debba predicare una «connessione reale» («real connection») tra due tipi di teologia classicamente ben distinti: quella naturale e quella rivelata. I motivi che debbono spingere verso questa considerazione sarebbero due: da un lato il fatto che i più importanti elaboratori di teologie naturali ebbero sempre come professione quella del teologo; dall'altro il fatto che a detta di Gilson tutte quelle operazioni che tentarono una separazione di filosofia e teologia finirono per provocare un «disastro»<sup>571</sup>.

Wippel richiama poi la evoluzione del pensiero gilsoniano sulla filosofia cristiana, e cioè la proposta di una inclusione della stessa all'interno della riflessione teologica. Per puntellare tale posizione Gilson si rifà al pensiero dell'Aquinate, e nello specifico alla già citata distinzione

---

<sup>567</sup> *Ivi*, 12-13.

<sup>568</sup> *Ivi*, 13.

<sup>569</sup> *Ibidem*.

<sup>570</sup> *Ivi*, 14.

<sup>571</sup> *Ivi*, 15.

tommasiana tra teologia naturale e teologia rivelata – elaborata con precisione nella *Expositio super librum Boethii de Trinitate*. Orbene, seppur conscio di tale distinzione, Gilson invita a prendere in considerazione ancora una volta i due diversi ordini, che accomunano la sua posizione a quella dell'amico Maritain. Se da un lato la distinzione reggerebbe qualora operata nell'ordine formale, dall'altro essa cesserebbe di essere valida in quello concreto – e cioè a quel livello che starebbe effettivamente a cuore a Tommaso. Tale ordine concreto è poi quell'ambito teologico, all'interno del quale sarebbe per Gilson possibile individuare i contributi filosofici più originali partoriti dal Dottore Angelico: nella esegesi di Wippel, «the philosophy which the theologian applies in his theology remains philosophical in its nature, formally considered. But it is now employed in a higher task, the theological, and subjected to a higher light; and thereby it becomes a part of theology»<sup>572</sup>. Si tratterebbe quindi, prosegue Gilson, di una benefica «trasfigurazione» della filosofia in teologia<sup>573</sup>. Wippel nota come, in accordo con questa linea argomentativa, la concezione stessa di filosofia cristiana nel pensiero di Gilson si vada ad ampliare, fino a trascendere «the distinction of scholastic philosophy and scholastic theology»: essa starebbe infatti ora ad indicare «the use the Christian makes of philosophy in either philosophy or theology insofar as he joins religious faith and philosophical reasoning»<sup>574</sup>. Wippel richiama anche quelle «conseguenze pratiche» che derivano dalla proposta gilsoniana, e che Gilson stesso non mancò di indicare nei suoi scritti: il cristiano che oggiogiorno voglia filosofare trarrà grande giovamento dal farlo secondo la modalità indicata da Tommaso, e cioè muovendosi in un ambito teologico. Egli dovrà quindi innanzitutto studiare teologia, e procedere poi nelle indagini secondo quell'ordine teologico di trattazione che è rinvenibile nelle produzioni teologiche dell'Aquinate<sup>575</sup>.

Le «riflessioni personali» che costituiscono la seconda parte del saggio si aprono con la rievocazione di una distinzione proposta da Anton

---

<sup>572</sup> *Ivi*, 19.

<sup>573</sup> *Ivi*, 20.

<sup>574</sup> *Ibidem*.

<sup>575</sup> *Ivi*, 20-21.

Pegis nel suo *The Middle Ages and Philosophy*<sup>576</sup>. Egli in questa opera individuava una «ambivalenza» caratterizzante la filosofia medievale<sup>577</sup>. Da un lato, infatti, essa sarebbe descrivibile alla stregua di una vera e propria impresa filosofica, sviluppatasi in un contesto culturale cristiano e quindi qualificabile a tutti gli effetti come filosofia cristiana. Dall'altro però non bisogna dimenticare che di tale filosofia venne fatto un uso strumentale, in contesto di riflessione sul dato rivelato e proprio per affinare gli edifici teologici che i grandi pensatori dell'epoca stavano costruendo. Ciò spinge quindi Pegis ad operare la distinzione tra il carattere cristiano della filosofia medievale ed il suo «theological state of service»<sup>578</sup>. «As Christian this philosophy remained philosophical in substance, and for that reason deserves to be called Christian philosophy, not Christian theology. But as a theological instrument it was involved in a labor which was imposed on it neither as philosophy nor as Christian»<sup>579</sup>. Si tratta di una distinzione che Wippel ritiene utile, e che gli permette a sua volta di proporla una ulteriore: tra «moment of discovery» e «moment of proof». Il primo momento è quello in cui un pensatore viene per la prima volta in contatto, grazie alla propria fede, con alcune nozioni che fanno parte delle verità fondamentali del suo credo, e che sono anche indagabili filosoficamente. Per designare questo livello Wippel è pronto ad ammettere l'utilizzo della espressione «filosofia cristiana». Il secondo, invece, riguarda la articolazione di un discorso strettamente filosofico attorno a quelle stesse nozioni. A tale livello, invece, l'epiteto di cristiana per designare l'impresa filosofica non potrà essere accettato, poiché una ipotetica inserzione di premesse rivelate all'interno della linea argomentativa trasmuterebbe immantinente la filosofia in teologia<sup>580</sup>. Si tratta di una distinzione che Wippel aveva già avuto modo di rinvenire (e segnalare) in alcuni scritti di Klubertanz, McLean, Naud e Grisez<sup>581</sup>. Significativo inoltre nell'economia del nostro

---

<sup>576</sup> A. PEGIS, *The Middle Ages and Philosophy*, Henry Regnery Company, Chicago 1963.

<sup>577</sup> J. F. WIPPEL, «Thomas Aquinas and the Problem of Christian Philosophy», cit., 22.

<sup>578</sup> *Ibidem*.

<sup>579</sup> *Ivi*, 23.

<sup>580</sup> *Ivi*, 24.

<sup>581</sup> *Ivi* 24, n. 65. Cfr. G. KLUBERTANZ, «Metaphysics and Theistic Convictions», in G. MCLEAN (a cura di), *Teaching Thomism Today*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1963, 271-306; A. NAUD, *Le problème de la philosophie chrétienne*.

discorso che, alla nota sessantacinque, egli richiami anche le distinzioni impiegate dal suo Maestro – filosofia in senso ampio ed in senso stretto, filosofo e filosofia –, rimandando per un approfondimento alla lettura di “Étienne Gilson historien de la pensée médiévale”.

Wippel ribadisce la propria posizione proponendo anche una distinzione tra due diversi movimenti teorico-concettuali, e segnatamente: il passaggio da una data credenza religiosa alla sua elaborazione filosofica da un lato, e da una data posizione teologica alla sua elaborazione filosofica dall'altro. Si tratta di movimenti che il Gilson maturo ritenne poter individuare entrambi, in sede di esegesi del pensiero tomista e di esposizione della propria idea di filosofia cristiana. Da par suo invece Wippel, per caratterizzare il procedimento filosofico di Tommaso, si sente di trattenere solo il primo. Questa scelta è motivata attraverso una critica di altri due punti centrali alla ermeneutica gilsoniana del pensiero tomista: il proprio giudizio circa i *loci* della produzione tommasiana nei quali sarebbe possibile rinvenire gli elementi davvero originali del suo pensiero metafisico, e la scelta di esporre il suo sistema filosofico secondo un ordine teologico<sup>582</sup>. Dopo aver proposto una classificazione delle opere dell'Aquinate che sostanzialmente rispecchia quella di Van Steenberghen (commentari filosofici, commentari biblici, commentari teologici, sintesi teologiche, questioni disputate e quodlibetali, opuscoli teologici, opuscoli filosofici), Wippel difende la significatività ed importanza delle opere strettamente filosofiche per comprendere il pensiero filosofico originale di Tommaso – contro la tesi di Gilson, che invece tendeva a sminuirle a favore di quelle teologiche<sup>583</sup>. Circa queste ultime, il nostro autore richiama di nuovo una distinzione già eseguita da Van Steenberghen. Nella produzione teologica del Dottore Angelico si possono infatti rinvenire vere e proprie trattazioni filosofiche inserite nel più ampio contesto teologico, da esso scorporabili e quindi preziose per una esatta comprensione della visione filosofica del loro autore. Gli esempi scelti sono le questioni 5 e 6 del

---

*Eléments d'une solution thomiste*, Montréal, Faculté de Théologie 1960, 35-62; G. GRISEZ, “The ‘Four Meanings’ of Christian Philosophy”, «The Journal of Religion» 42 (1962) 113ss.

<sup>582</sup> J. F. WIPPEL, “Thomas Aquinas and the Problem of Christian Philosophy”, cit., 24.

<sup>583</sup> *Ivi*, 27.

commento al *De Trinitate* boeziano – che trattano l’epistemologia delle scienze fisiche, matematiche e metafisiche –, così come i trattati su Dio e l’uomo della *Summa theologiae*<sup>584</sup>. Ma nei lavori teologici è pure possibile rinvenire una filosofia ad uso strumentale, utile per indagare questioni schiettamente teologiche, quali la Trinità e l’incarnazione. Anche se Wippel non stenta ad ammettere che in questo caso «the philosophy in question has surely become theology», cionondimeno egli reputa utile una sua (cauta ed avveduta) presa in considerazione, per scovarvi le «philosophical choices» che stanno alla base della elaborazione teologica tomista di volta in volta in questione<sup>585</sup>. «In sum, therefore, it would seem that any and all of Thomas’s writings, to the extent that they clearly employ metaphysical argumentation, may be regarded as legitimate sources for recovering his metaphysical thought»<sup>586</sup>. Per quanto riguarda invece la proposta di esporre la filosofia di Tommaso secondo un ordine teologico, Wippel da un lato sostiene che l’elaborazione filosofica dell’Aquinatense avvenne preliminarmente a quella teologica – citando, in nota, quel passaggio di *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* in cui Van Steenberghen affermava che «Thomas d’Aquin a été un théologien de génie parce qu’il a été un philosophe de génie»<sup>587</sup>. Dall’altro, egli ricorda come proprio all’interno del commento al *De Trinitate* Tommaso si sia peritato di esporre la sua posizione circa l’oggetto proprio della metafisica, la metodologia conoscitiva da impiegarvi, ed il rapporto tra tale oggetto e Dio<sup>588</sup>. Nello specifico, ed in estrema sintesi, per Tommaso il primo è l’essere in quanto essere; la seconda è la “*separatio*”; il terzo è articolabile affermando che la metafisica – scienza dell’essere in quanto essere – si occupa delle «cose divine» unicamente in quanto esse rappresentano i principi causali del suo oggetto<sup>589</sup>. Le medesime indicazioni sono rinvenibili anche all’interno del “Proemio” al commento alla *Metafisica*. Una semplice rivisitazione di questi *loci* permetterebbe dunque di sconfessare la proposta ermeneutica gilsoniana.

---

<sup>584</sup> *Ivi*, 28.

<sup>585</sup> *Ibidem*.

<sup>586</sup> *Ivi*, 29.

<sup>587</sup> *Ibidem*, n. 80.

<sup>588</sup> *Ibidem*.

<sup>589</sup> *Ivi*, 31.

Reference to these passages should be sufficient to show that in Thomas's mind there is no confusion between metaphysics, on the one hand, and the theology based on revelation, on the other. If metaphysics has as its subject being in general, theology has as its subject God and divine things [...] there are ample indications in Thomas's writings concerning his views with respect to the nature, the subject-matter, and the method appropriate to metaphysics. It would seem, therefore, that if one wishes to recover the elements of this metaphysics from Thomas's various writings, one should present these elements according to the philosophical order outlined by Thomas himself, not according to the theological order proposed by Gilson<sup>590</sup>.

Wippel torna nuovamente sulla questione della filosofia cristiana in un suo saggio sempre del 1984, pubblicato nella importante rivista americana di filosofia cristiana «Faith and Philosophy», col titolo “The Possibility of a Christian Philosophy: A Thomistic Perspective”<sup>591</sup>. Le tre sezioni che compongono questo lavoro sono dedicate rispettivamente: al modo in cui alcuni importanti pensatori cristiani precedenti Tommaso concepirono il rapporto tra ragione e fede; alla posizione del Dottore Angelico; alle lezioni che questa può impartire al cristiano che voglia filosofare oggi. La citazione del preclaro passaggio di Romani 1,20 che compare nella prima sezione ha il compito di segnalare, a prescindere dalla correttezza o meno di quella corrente esegetica che vi legge una teologia naturale *in nuce*, come esso sia stato ripetutamente utilizzato al fine di sostenere che alcune verità su Dio sono guadagnabili anche a monte di una Sua automanifestazione<sup>592</sup>. Giustino stesso può essere richiamato per rimarcare il medesimo punto: anche se, come ricordato nel precedente saggio, egli ebbe a definire il cristianesimo come «the only sure and useful philosophy»<sup>593</sup>, tuttavia il suo riferirsi ai profeti come coloro i quali non offrirono prove a supporto delle loro affermazioni, poiché essi erano «reliable witnessess of the truth» e quindi «beyond proof», segnala per Wippel una implicita distinzione tra credenza in qualcosa per fede da un lato e sua accettazione previa

---

<sup>590</sup> *Ivi*, 32.

<sup>591</sup> J. F. WIPPEL, “The Possibility of a Christian Philosophy: A Thomistic Perspective”, «Faith and Philosophy» vol. 1 n. 3 (1984) 272-290.

<sup>592</sup> *Ivi*, 273.

<sup>593</sup> *Ibidem*.



dimostrazione dall'altro<sup>594</sup>. Una chiara distinzione tra credenza per fede e dimostrazione filosofica è anche presente nell'Agostino del secondo Libro del *De libero arbitrio*, così come nella produzione di Boezio, la cui *Consolazione della filosofia* si configura come opera squisitamente filosofica<sup>595</sup>. Ciò detto, rimane comunque il fatto che la grande maggioranza dei pensatori appartenenti al periodo storico corrispondente a quello dei riferimenti operati non era affatto impegnata nella articolazione di una filosofia in senso proprio, né tantomeno nella protezione del suo carattere di disciplina autonoma. Il loro interesse verteva piuttosto sulla costruzione di una più generica saggezza cristiana. Un tale tipo di saggezza potrebbe anche essere definito alla stregua di una filosofia cristiana nel caso in cui, sulle orme della proposta di Van Steenberghen, decidessimo di parlare di filosofia in un senso molto ampio: quello indicato dal termine tedesco *Weltanschauung*. Il problema che Wippel vede sorgere a questo punto riguarda però proprio la eccessiva ampiezza della accezione in esame: una ampiezza che andrebbe ad includere sia gli aspetti filosofici che quelli teologici di codesta – ipotetica – filosofia cristiana. Se invece per filosofia intendiamo una disciplina che è *opus rationis*, possiamo da un lato tranquillamente continuare a parlare degli autori citati come di filosofi cristiani, mentre dall'altro rimane molto più problematico definire la loro produzione alla stregua di una filosofia cristiana<sup>596</sup>. Una distinzione accurata tra fede e ragione, tra filosofia e teologia fu articolata dall'Aquinate, il cui commento al *De Trinitate* di Boezio viene ribadito essere paradigmatico in tal senso<sup>597</sup>. Per introdurre la utilità che il pensiero di Tommaso sul tema può ancora avere per un cristiano che, ai nostri giorni, voglia filosofare, Wippel rievoca la distinzione, già proposta, tra ordine/momento della scoperta ed ordine/momento della dimostrazione<sup>598</sup>. Solo al livello del primo ordine/momento si potrà predicare qualcosa come una filosofia cristiana; farlo al livello del secondo ordine/momento, infatti, comporterebbe una negazione della filosoficità del processo in esame: «to

---

<sup>594</sup> *Ibidem*.

<sup>595</sup> *Ivi*, 273-274.

<sup>596</sup> *Ivi*, 274.

<sup>597</sup> *Ivi*, 274-279.

<sup>598</sup> *Ivi*, 280.

admit the contributions of faith into the process of proof would be to destroy the philosophical character of the undertaking and to turn it into theology or at the least, into an extension of religious belief»<sup>599</sup>. Il nostro autore si impegna dunque a cercare di avvicinare tale sua distinzione a quella gilsoniana – che è poi anche maritainiana – tra un senso astratto di filosofia ed uno concreto. Se del senso concreto della filosofia – e cioè di quel senso che indica la filosofia «as it exists in the mind of the philosopher» – si potrà pure predicare il carattere cristiano, di quello astratto invece, che sta a designare la sua «essenza», no<sup>600</sup>. Del distinguo gilsoniano-maritainiano Wippel si sente dunque di sottoscrivere il senso complessivo, ma solo una volta inseritovi a guisa di ulteriore specificazione la propria distinzione tra i due momenti. Ecco allora che in un quadro siffatto si potrà contemperare l'esistenza di una filosofia cristiana. Ma solo nel suo momento della scoperta, e solo quando ci si riferisca, concretamente, al filosofo cristiano impegnato a speculare: «philosophy as it exists concretely in the mind of the Christian who philosophizes may be described as Christian in its moment of discovery of certain points, though not in its moment of proof even of those points»<sup>601</sup>. Di tale specifica tipologia di filosofia cristiana Wippel è pure (cautamente) disposto a predicare un carattere di intrinsecità, piuttosto che di estrinsecità: una filosofia intrinsecamente cristiana nel suo momento della scoperta è dunque quanto si può in conclusione distillare dalla proposta teorica ora in esame<sup>602</sup>. A questo punto egli aggiunge una riflessione di tutto interesse. Possiamo considerare che il processo attraverso il quale l'Aquinate, così come molti suoi predecessori, contemporanei, e successori fino ai giorni nostri hanno sviluppato ed ancora sviluppano le loro riflessioni filosofiche potrebbe essere definito proprio nei termini appena tratteggiati. Questi termini inquadrerebbero cioè il processo attraverso il quale un credente – che per fede ha acquisito tutta una serie conoscenze riguardanti l'universo concettuale della sua religione, e che si trova successivamente ad essere impegnato a filosofare – decide di sottoporre alcune di esse ad una

---

<sup>599</sup> *Ibidem.*

<sup>600</sup> *Ivi*, 281.

<sup>601</sup> *Ibidem.*

<sup>602</sup> *Ibidem.*

indagine razionale: «he would be influenced, therefore, in the order of discovery by his religious belief and would practice Christian Philosophy»<sup>603</sup>; fermo restando naturalmente che «if he eventually succeeded in demonstrating any such conclusion philosophically, that demonstration would not be Christian philosophy, but pure philosophy»<sup>604</sup>. Di estremo interesse pure i due esempi che Wippel offre a puntello della sua linea argomentativa: ancora una volta, il secondo Libro del *De libero arbitrio* agostiniano; in seconda battuta, il modo di procedere del *Proslogion* anselmiano. In entrambi i casi si tratterebbe di due istanziazioni della *fides quaerens intellectum*, declinata però *en philosophe*. Difatti Agostino ed Anselmo in questi scritti esordiscono ribadendo la loro personale credenza in Dio, e quindi procedono articolando una argomentazione filosofico-razionale sulla Sua esistenza che tale credenza, senza rinnegare, mette però temporaneamente tra parentesi<sup>605</sup>. La coscienza della distinzione tra momento filosofico e momento teologico, tra fede e ragione, comune ad Agostino, Anselmo, e Tommaso, rappresenta in buona sostanza uno dei guadagni più preziosi, che Wippel auspica possa trasmettersi al cristiano che intenda filosofare oggi. Si tratta per lui di una delle lezioni metodologiche che la riflessione dell'Aquinate ha meglio sviscerato e precisato.

One of the great strengths in Thomas's approach [...] is the clarity with which he himself distinguishes between faith and reason, and between faith and philosophy. To me it is important for today's interpreter of Aquinas, and for that matter, for today's believing Christian who would also be a philosopher, to preserve this distinction as clearly as possible. This does not necessarily mean, of course, that one will always sharply distinguish between purely philosophical writings and purely theological writings. Thomas himself often combines philosophizing and theologizing within the same work. But it does mean that one should be consciously aware of what one is doing when one reflects upon such issues – that one should know when one is accepting something for religious reasons or

---

<sup>603</sup> *Ibidem*.

<sup>604</sup> *Ivi*, 281-282.

<sup>605</sup> *Ivi*, 282.

on faith, and when one is attempting to establish a point philosophically<sup>606</sup>.

Le ulteriori precisazioni con cui Wippel chiude il saggio richiamano nuovamente aspetti tipici della riflessione del suo Maestro. *In primis* la considerazione che, qualora ci imbattessimo in una speculazione che sembra presentarsi come filosofica, ma che al contempo assume come dato/i di partenza questo o quell'elemento specifico di teologia rivelata, così come la sua veridicità, e che si tratti di elementi che in nessun modo potrebbero essere riguadagnati (dimostrati) razionalmente, l'area conoscitiva all'interno della quale ci staremmo muovendo non sarebbe quella della «filosofia pura», né quella della «filosofia cristiana», quanto piuttosto quella della «teologia speculativa» – «here, to use a metaphor taken from Aquinas himself, the water of philosophy will have been transformed into the wine of theology»<sup>607</sup>. Inoltre, se tra le condizioni di indagine appena richiamate lasciamo cadere la assunzione della veridicità di quell'aspetto specifico della religione cristiana di cui ci stiamo occupando, allora ci staremo muovendo all'interno del campo filosofico, non in quello teologico; non si tratterà però di filosofia cristiana: «to make such an inference would be somewhat like moving immediately from the objective genitive (a philosophy of Christianity in that it is about Christian beliefs) to the subjective genitive (a philosophy of Christianity in the sense that it is exercised by some one who is Christian, and in a distinctively Christian way)»<sup>608</sup>; si tratterebbe dunque – egli non lo dice esplicitamente, ma ciò è chiaramente implicato dalla sua linea argomentativa – di una filosofia della religione, e più specificamente di una filosofia della religione cristiana.

Nell'ultimo paragrafo Wippel elabora una generica griglia, una sorta di tavola dicotomica sotto forma di domande successive, che possa offrire un primo orientamento a chi si imbatta in indagini eventualmente definibili con l'epiteto di filosofia cristiana, e che si rifà all'insegnamento metodologico di Tommaso. La prima domanda si interroga sulla tutela o meno, da parte della indagine sotto esame, di una chiara distinzione tra

---

<sup>606</sup> *Ibidem*.

<sup>607</sup> *Ivi*, 283.

<sup>608</sup> *Ibidem*.

filosofia e fede. La seconda domanda si interroga sulla tutela o meno di una chiara distinzione tra filosofia e teologia, e tra le specifiche componenti che, di detta indagine, alla filosofia e alla teologia rispettivamente pertengono. In caso di risposta affermativa a questi interrogativi, ci si dovrà quindi domandare se una eventuale designazione di tale indagine come “filosofia cristiana” sarebbe giustificata dal suo riferirsi ad una componente intrinsecamente e distintamente cristiana della stessa. In caso di risposta negativa ad una delle prime due domande, ci si troverà probabilmente di fronte ad una indagine non filosofica. In caso di risposta negativa all’ultima domanda, ed ammesso che ci si trovi effettivamente al cospetto di una indagine filosofica, l’epiteto probabilmente non andrebbe assegnato<sup>609</sup>.

### 3.2. Eredità neoclassica di Masnovo. Carmelo Vigna e Paolo Pagani

La filosofia neoclassica, specificazione della più ampia neoscolastica dalla quale ha originato, prende nome dalla comune ispirazione dei suoi esponenti alla filosofia della classicità greca, ed in special modo a quella di Parmenide, Platone ed Aristotele, valorizzata di concerto – ed armonizzata – con le tradizioni speculative inaugurate dai grandi filosofi cristiani medievali, in special modo Agostino e Tommaso. Ideale di scuola è l’esecuzione di una *philosophia perennis*, capace di riattualizzare e ove possibile sviluppare i guadagni speculativi della filosofia del passato, intesi come conseguimenti trans-temporali e trans-generazionali del pensiero<sup>610</sup>.

Tra i prosecutori della scuola filosofica avviata da Amato Masnovo e da Gustavo Bontadini, ci soffermiamo su Carmelo Vigna e Paolo Pagani, i

---

<sup>609</sup> *Ivi*, 284.

<sup>610</sup> Per una collocazione della neoclassica nello scenario filosofico novecentesco si veda G. GALEAZZI, “La neoscolastica. Maritain e le filosofie neoclassiche”, in G. FORNERO E S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, Vol. II, Bruno Mondadori, Milano 2002, 886. Una definizione di questa corrente filosofica è offerta da Bontadini in “La posizione della neoscolastica nella filosofia contemporanea”, in ID., *Conversazioni di metafisica*, Vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1971, 9-57.

quali hanno approcciato la nostra tematica articolando riflessioni di spirito tipicamente neoclassico<sup>611</sup>.

### 3.2.1. Carmelo Vigna

Il saggio che Carmelo Vigna ha dedicato alla grande opera epistemologica di Maritain – *Distinguer pour unir* – si presta naturalmente ad essere inserito nel contesto di una analisi del percorso storico-teoretico delle linee gnoseologiche della scuola neoclassica milanese<sup>612</sup>. Difatti, i riferimenti alla questione della filosofia cristiana, per come trattata da Maritain e per come invece dovrebbe venire considerata a detta di Vigna, vi abbondano. Il tema che fa capo al saggio in esame – quello delle forme del sapere – viene affrontato da Maritain anche in altre opere, precedenti o successive a quello che comunque rimane il suo contributo più significativo al riguardo, ed attorno al quale ruota la densa analisi offertaci dall’allievo di Bontadini. Tra esse, Maritain stesso cita, in un *post scriptum* alla terza edizione del 1939, *Science et sagesse*<sup>613</sup>. Vigna nota inoltre come le tematiche di *Distinguer pour unir* siano da Maritain trattate lungo tutto l’arco della sua produzione intellettuale, da *Antimoderne* del 1922 sino al postumo *Approches sans entraves*<sup>614</sup>. In apertura di analisi Vigna registra subito il carattere «profetico» di questa opera maritainiana. Tale carattere sarebbe dato dal suo essere sì un’opera di epistemologia – in linea con le preoccupazioni metodologiche che nella speculazione novecentesca dominavano l’ambiente filosofico –, ma collocata fin da subito nel contesto di una indagine sul senso, sul «sapere dell’essere». Vigna vi legge dunque una «risposta» alle «inquietudini» filosofiche dell’epoca – risposta che il filosofo neoclassico racchiude idealmente in questa formulazione sintetica:

---

<sup>611</sup> Sul pensiero filosofico di Vigna si veda P. PAGANI (a cura di), *Debili postille. Lettere a Carmelo Vigna*, Orthotes, Napoli 2012. Una prima, breve presentazione in lingua inglese delle linee portanti della sua speculazione è rinvenibile, sotto forma di intervista, in S. BENSO, *Viva Voce: Conversations with Italian Philosophers*, Suny Press, New York 2017, 63-72.

<sup>612</sup> C. VIGNA, “Maritain e le forme del sapere. Una lettura di *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*”, in ID., *Il frammento e l’Intero. Indagini sul senso dell’essere e sulla stabilità del sapere*, Tomo I, Seconda edizione riveduta e ampliata, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, 353-381.

<sup>613</sup> *Ivi*, 353.

<sup>614</sup> *Ivi*, 354.

«l'elaborazione delle forme del sapere non deve essere trattata come una sorta di *surrogato* del sapere dell'essere, ma deve essere coltivata come problema *interno* al sapere dell'essere»<sup>615</sup>. Nello specifico, la riflessione attorno alle forme del sapere si svolge in un orizzonte che, in questa visione teoretica, è già *ab origine* veritativo. La originaria verità sul senso dell'essere è cioè secondo Maritain e Vigna già conosciuta, e la problematica circa le forme del sapere dell'essere si configura come un tentativo di chiarificazione, di più esatta comprensione di ciò che, nello «spettacolo originario dell'essere», si offre comunque sotto una certa ambivalenza, poiché esso si presenta vuoi come luminoso vuoi come oscuro <sup>616</sup>. La architettura dell'opera in analisi viene schizzata sinteticamente ricordandone le strette afferenze con la biografia dell'Autore: l'interesse maritainiano per la scienza e la filosofia della natura da un lato, e per la metafisica, la teologia rivelata ed il sapere mistico dall'altro tracciano le tappe intellettual-esistenziali di Maritain, crucialmente segnato – come è noto – dalla conversione al cristianesimo<sup>617</sup>.

Vigna richiama subito, prima di entrare più dettagliatamente nella rivisitazione della proposta sotto esame, la centralità che per Maritain occupa la questione del sapere stabile, epistemico: di ciò che è in grado di costituirsi, e di stare, in modo incontrovertibile. Si tratta infatti di un riferimento cruciale, poiché a tale sapere tutti gli altri in vario modo si relazionano e rifanno<sup>618</sup>. L'ermeneutica di Vigna individua quindi nel dettato maritainiano chiari riferimenti ai due principi che tale tipo di sapere caratterizzano essenzialmente: il principio di evidenza ed il principio di identità/non contraddizione<sup>619</sup>. Essi rappresentano gli strumenti concettuali che la tradizione filosofica nella quale Vigna si inserisce riconosce essere i descrittori fondamentali della struttura originaria dell'essere, e del nostro accesso conoscitivo ad essa. In tal senso un riferimento, a questo punto della trattazione, al sapere epistemico ha il valore strategico di sviscerare teoricamente la precedente notazione di Vigna a proposito della

---

<sup>615</sup> *Ivi*, 355, enfasi nell'originale.

<sup>616</sup> *Ivi*, 356.

<sup>617</sup> *Ivi*, 357-358.

<sup>618</sup> *Ivi*, 360.

<sup>619</sup> *Ivi*, 360-361.

maritainiana convinzione circa l'originario dimorare nella verità, da parte dell'epistemologo impegnato ad indagare le varie forme del conoscere. La verità che il filosofo originariamente abita ci dice infatti dell'innegabile apparire di quel qualcosa che appare – evidenza fenomenologica – così come del suo apparire incontraddittoriamente – evidenza logico/ontologica.

A partire da questa indicazione preliminare è possibile ripercorrere la «topica trascendentale» delineata da Maritain<sup>620</sup>. Le grandi distinzioni di campo tratteggiate si inseriscono nel solco della tradizione aristotelica: la più generale – e l'unica che richiamiamo in questa sede – è quella tra sapere teoretico e sapere pratico. Sul modo maritainiano di intendere le scienze empiriche e la filosofia della natura possiamo tranquillamente soprassedere, perché esso esula dagli intendimenti del presente lavoro. Più significative invece nell'economia della nostra trattazione le notazioni riguardo alla conoscenza metafisica, a quella teologica ed a quella infusa. Mentre la prima è appannaggio della ragione umana, che specula senza richiamarsi ad altra autorità che quella dei suoi lumi naturali, la seconda si istituisce invece a partire dall'autorivelazione di Dio. La terza, da par suo, viene piuttosto definita consistere

nel conoscere l'oggetto essenzialmente soprannaturale della fede e della teologia, la Deità come tale, *secondo un modo esso pure sovrumano e soprannaturale* [...] Si tratta di conoscere Dio per esperienza, nel silenzio di ogni creatura e di ogni rappresentazione, e secondo un *modo* di conoscere proporzionato, per quanto è possibile in questa vita, all'oggetto conosciuto<sup>621</sup>.

Nella teoria maritainiana – nota Vigna – questo terzo tipo di conoscenza sarebbe «il vertice verso cui tende tutta la vita umana»<sup>622</sup>. Mentre si occupa proprio della tematica della sapienza infusa, Maritain riflette sulla conoscenza pratica. Egli ha anche modo di richiamare brevemente una sua posizione che già conosciamo, poiché essa, come non manca di ricordare Vigna, viene articolata a fondo nei suoi principali scritti

---

<sup>620</sup> *Ivi*, 361.

<sup>621</sup> J. MARITAIN, citato in *ivi*, 369, enfasi nell'originale.

<sup>622</sup> C. VIGNA, «Maritain e le forme del sapere», cit., 369.



dedicati alla filosofia cristiana: ci riferiamo alla subalternazione della filosofia morale alla teologia rivelata. A tale riguardo riteniamo particolarmente significative le due note che Vigna vi dedica – la quarantaquattro e la quarantacinque di pagina trecentosettantuno. Nella prima egli registra come tra questa specifica tesi maritainiana e quella della «realtà storica di una filosofia cristiana» sussistano «forti analogie»: ne ipotizza dunque una nascita sincronica («le due tesi sono probabilmente nate insieme»), non mancando ad ogni modo di ricordare come Maritain conceda una autonomia maggiore alla filosofia teoretica rispetto a quella morale, e razionalizzando la scelta di tale mossa ipotizzando una sottostante «convinzione» di questi – attinta dalla tradizione tomista – che vuole l'intelletto meno intaccato dal “peccato originale” rispetto alla volontà<sup>623</sup>. Nella seconda, invece, Vigna ricorda le «buone ragioni» per le quali questa tesi sulla filosofia morale non riscosse mai un generale consenso tra i pensatori tomisti. Difatti, scopo della filosofia morale è, nelle parole di Vigna, quello «di determinare il fine di diritto del desiderio umano, cioè la sua verità». E prosegue: «per determinare la verità del desiderio umano, basta l'analisi filosofica; non c'è alcun bisogno di invocare il sostegno del sapere teologico»<sup>624</sup>.

L'ultima lunga sezione del saggio, che tratteggia alcune conclusioni, è fondamentale per intendere la visione di Vigna, così come la sua posizione circa la questione della filosofia cristiana. Egli ci invita, al fine di conseguire una autentica comprensione della proposta metodologica di Maritain, a soffermarci sulla sua decisione di intendere le diverse forme dei saperi alla stregua di veri e propri gradi: si tratta di una scelta terminologica cruciale<sup>625</sup>. Parlare di gradi, infatti, tradisce l'esistenza di una certa disposizione, di un «ordine» che procede per «incremento progressivo». La proposta maritainiana da un lato sottolinea il carattere autonomo di ogni grado, ma dall'altro ne sostiene al contempo il rispettivo aprirsi a quello subito superiore: «così che, di grado in grado, si giunga sino al rapporto

---

<sup>623</sup> *Ivi*, 371.

<sup>624</sup> *Ibidem*.

<sup>625</sup> *Ivi*, 372.

immediato, sperimentale (cioè mistico) con Dio»<sup>626</sup>. Gli echi dell'*itinerarium mentis* bonaventuriano sono palesi. Il primo giudizio di merito emesso da Vigna su tale topica trascendentale è particolarmente netto; esso ha inoltre il pregio di ricollegare per via direttissima l'oggetto di indagine qui tematizzato con la questione della filosofia cristiana. Vale perciò la pena riportarlo interamente.

Possiamo convenire con questa “topica trascendentale”? Rispondo subito: se si intende tale “topica trascendentale” *solo* come una topica filosofica, convenire è impossibile. Per poter convenire con Maritain, bisognerebbe deporre il punto di vista filosofico speculativo, e filosofare nella (cioè, dal punto di vista della) fede cristiana. Quella maritainiana è, infatti, una “topica trascendentale” che solo un credente può intendere e condividere. Ora, questo oltrepassamento del filosofico è presente effettivamente in Maritain, ma è teorizzato come tale che può convivere con *l'autonomia* del filosofico. Maritain è allora in disaccordo con Maritain? Eppure, egli è l'autore del bel saggio *Sulla filosofia cristiana*. O forse proprio per quello? In altri termini, dobbiamo intendere DpU [*Distinguere per unire*] precisamente come un saggio dell'ambiguità della maritainiana “filosofia cristiana”? Quale che sia la soluzione della nostra difficoltà teorica, non mi par dubbia, intanto, la risposta a quest'ultima domanda, ossia che Maritain intende DpU proprio come un libro di filosofia cristiana<sup>627</sup>.

La problematicità della situazione teorica qui denunciata fa dunque circolo con la ambiguità con cui Maritain intende l'espressione incriminata. Infatti, Vigna nota come questi nei suoi scritti si impegni a cercare di tenere fermi contemporaneamente i due corni della questione più generale che rimane comunque in gioco. Egli cioè vuole filosofare nella fede, ma non mancando al contempo di tutelare e salvaguardare il carattere squisitamente razionale del procedere argomentativo filosofico: «egli sostiene che la filosofia cristiana, per poter restare filosofia, deve pur determinare *secondo ragione* il proprio contenuto, anche quando esso sia un portato del cristianesimo»<sup>628</sup>. Questa ambiguità e problematicità emerge chiaramente anche dal suo intendimento, di voler approcciare in termini filosofici quella

---

<sup>626</sup> *Ivi*, 372-373.

<sup>627</sup> *Ivi*, 374, enfasi nell'originale.

<sup>628</sup> *Ivi*, 375, enfasi nell'originale.

dimensione, quel gradino della scala delle forme del sapere che tematizza la unione mistica dell'uomo col divino, e che viene da Maritain interpretata come «la naturale e, in certo senso, *doverosa* progressione della vita della mente» in Dio<sup>629</sup>. Si tratta però, nota Vigna, di una dimensione che non può che rimanere di pertinenza di una indagine squisitamente teologica, e non filosofica. Per la filosofia, infatti, l'idea di una auto-comunicazione amorevole di Dio verso la sua creatura, così come quella del conseguente, libero accoglimento da parte dell'uomo di quel Dio che si rivela si assestano nel campo della semplice possibilità, non in quello di una riconoscibile effettività. Vigna individua quindi nella proposta maritainiana un «difetto di teoria»<sup>630</sup>. Esso si originerebbe proprio dalla insistenza con cui Maritain sottolinea come il filosofare del cristiano si attui sempre in un orizzonte di fede. Questa sottolineatura avrebbe l'effetto di conferire una tonalità fideistica all'intero schema maritainiano, nonostante la contemporanea presenza al suo interno di una difesa della autonomia del sapere filosofico (speculativo). Tale «colorazione» fideistica darebbe ragione anche della trasformazione delle forme del sapere in gradi: e ciò proprio per il motivo che quello della fede è – dice Vigna – «anzitutto, un universo informato dalla prassi»; un universo cioè nel quale le forme del sapere, che sono «scansioni teoriche», divengono gradi, vale a dire «scansioni della vita pratica»<sup>631</sup>. Le note di fideismo identificate nel dettato maritainiano vengono dal nostro autore trovate presenti – e pure più scopertamente – anche nel pensiero di Gilson sull'argomento, a proposito del quale egli rimanda, in nota, alla lettura de *Introduction à la philosophie chrétienne*<sup>632</sup>.

Il fideismo maritainiano deriva secondo Vigna proprio dalla modalità con cui Maritain legge il rapporto tra la fede del filosofante e la sua attività filosofica. La prima avrebbe difatti per lui un ruolo sia negativo che positivo: da un lato, essa proteggerebbe il filosofo cristiano da quegli errori

---

<sup>629</sup> *Ivi*, 376, enfasi nell'originale.

<sup>630</sup> *Ibidem*.

<sup>631</sup> *Ivi*, 377.

<sup>632</sup> *Ibidem*, n. 55. Vigna a questo punto ricorda, nella medesima nota, come i due pensatori francesi furono tra i protagonisti della *querelle* degli anni Trenta. Egli inoltre non manca di annoverare, tra i massimi rappresentanti del dibattito dell'epoca, Amato Masnovo, sottolineando la «grande acutezza» delle sue riflessioni sulla tematica ed indicando, per un approfondimento, il libro di Paolo Pagani interamente dedicato al filosofo della Cattolica.

speculativi, incompatibili con il dato rivelato, nei quali egli potrebbe incappare – ruolo negativo –; dall’altro, invece, essa è vista come ciò che, costituendo la riflessione filosofica in uno stato per l’appunto cristiano, la aiuterebbe «positivamente», proprio attraverso «la rivelazione cristiana e mediante [...] i lumi sopra-filosofici»<sup>633</sup>. Questo secondo corno della questione si razionalizza appieno se si ricorda che secondo Maritain una intrapresa filosofica condotta coi soli lumi naturali (*perfectum opus rationis*), seppur teoricamente possibile, non può però nei fatti venire eseguita prescindendo da un aiuto soprannaturale: ciò, a causa dello stato in cui si troverebbe la natura umana, indebolita dal peccato anche nell’intelletto (seppure, come già visto, in maniera minore rispetto alla volontà). La conclusione che Vigna trae da questa linea argomentativa è inevitabile: «ciò significa che il filosofare vero diventa quello *interno* all’universo di vita cristiano. Il *perfectum opus rationis* resta così una figura puramente *ideale*; *reale* è la filosofia cristiana come filosofare nella fede»<sup>634</sup>. Il carattere ambiguo della proposta maritainiana consiste dunque nei contemporanei riconoscimento e negazione del carattere autonomo della impresa filosofica: la filosofia è dichiarata autonoma solo una volta subordinata alla fede. Il riconoscimento della autonomia della filosofia, prosegue Vigna, è da Maritain certamente eseguito, ma solo «in linea di principio»<sup>635</sup>, poiché nei fatti la sua proposta tempera un autentico compimento per la indagine razionale solo qualora essa trovi la propria (supposta) adeguata collocazione all’interno dell’universo di fede. Il carattere ambiguo della proposta maritainiana non è dunque fugato dalla sua operazione di distinzione tra natura e stato della filosofia poiché, nota Vigna,

si vorrebbe sapere se la filosofia *realmente* praticata dal cristiano è autonoma, cioè indipendente dalla sua fede, e si ricava come risposta ch’essa insieme lo è e non lo è. *Di questa filosofia reale* si vanta *insieme* l’autonomia e la subordinazione alla fede. Ma reale appare la subordinazione di principio e una

<sup>633</sup> J. MARITAIN, citato in *ivi*, 378.

<sup>634</sup> C. VIGNA, “Maritain e le forme del sapere”, cit., 378, enfasi nell’originale.

<sup>635</sup> *Ivi*, 379.

relativa autonomia di fatto, mentre la teoria maritainiana avrebbe dovuto produrre esattamente l'opposto<sup>636</sup>.

Alla distinzione di Maritain tra natura e stato della filosofia, Vigna replica proponendone la sostituzione con quella tra due sensi diversi di filosofia: debole e forte. Queste accezioni hanno difatti il pregio di assestarsi sul medesimo piano, mentre i termini maritainiani «trapassano dall'oggetto-filosofia al soggetto-filosofo»<sup>637</sup>. Richiamandosi ad un senso forte di filosofia, Vigna rievoca la accezione epistemica del filosofare: si tratta, lo sappiamo, della filosofia intesa come costruzione squisitamente razionale, come *perfectum opus rationis*, la quale può essere dichiarata fondata solamente previa riconduzione dei suoi asserti «all'originario», attraverso il principio di non contraddizione<sup>638</sup>. Tale mossa teorica è eseguibile sia dal cristiano sia dal non cristiano. In questa dinamica, un eventuale aiuto fornito dalla fede non potrà che configurarsi come «indiretto»<sup>639</sup>, poiché sarà sempre e solo appannaggio della ragione – in quanto tale e con le sue proprie forze – stabilire la suddetta fondazione teoretica. Il senso debole, invece, è inteso da Vigna alla stregua di «un ampio “alone” di sapere ermeneutico e/o latamente sapienziale, che si approssima più o meno al nucleo fondativo e che è, per ciò stesso, molto permeabile alle più varie convinzioni di natura fideistica o extra-teoretica»<sup>640</sup>. A tale livello, una ispirazione fideistica è – diversamente da quanto si deve affermare circa il senso forte – del tutto ammissibile, e legittima; in questo contesto, infatti, non vigono le regole metodologiche tipiche del senso forte di filosofia, e le linee argomentative elaboratevi si collocano nell'ambito dell'opinabilità, piuttosto che in quello dell'incontrovertibilità<sup>641</sup>.

In chiusura il nostro autore individua anche «una seconda fonte di permeabilità», che riguarda ora il filosofo cristiano in quanto tale, piuttosto che gli elementi teorici del portato sapienziale della religione in

---

<sup>636</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>637</sup> *Ibidem*.

<sup>638</sup> *Ivi*, n. 57.

<sup>639</sup> *Ibidem*.

<sup>640</sup> *Ivi*, 379.

<sup>641</sup> *Ivi*, 380.

questione<sup>642</sup>. Si tratta della scelta da parte del filosofo cristiano di quello che Vigna definisce l'«orizzonte totalizzante». La notazione è preziosa, perché tesa a valorizzare la condizione concreta in cui si trova il filosofo credente, secondo la preoccupazione che è anche di Maritain, ma senza operare l'indebito trapasso dalla filosofia al filosofo in sede di costruzione di una cornice epistemologica generale. Orbene, per il filosofo cristiano, tale orizzonte totalizzante – e cioè il macrocontesto, l'ambito di senso ultimo ed in ultima analisi davvero fondamentale all'interno del quale egli deciderà di orientare la propria esistenza – sarà rappresentato dalla fede, e non dalla filosofia. Ma questa mossa esistenziale non impedisce affatto la elaborazione di una filosofia concepita in senso forte: essa difatti, qualora venga eseguita da un credente, nella sua specifica tecnicità andrà a coprire un aspetto molto circostanziato, regionale, della sua *Weltanschauung*. Egli cioè eseguirà il proprio «investimento esistenziale»<sup>643</sup> in quel vasto orizzonte di senso apertogli dalla sua fede, piuttosto che in quello costruibile a partire dai soli conseguimenti della riflessione filosofica.

### 3.2.2. Paolo Pagani

Nella “Introduzione” al suo volume dedicato al pensiero di Amato Masnovo – *Sentieri riaperti* – Paolo Pagani si sofferma sulla posizione che il filosofo di Parma assunse in occasione della disputa degli anni Trenta sulla filosofia cristiana<sup>644</sup>. Le citazioni che, in apertura della sezione dedicatavi, egli estrae dal masnoviano “Filosofia cristiana” hanno la funzione di documentare quanto si vuole sostenere, e cioè che se da un lato Masnovo non misconobbe mai l'influsso che il cristianesimo storicamente esercitò, e di diritto può esercitare, nei riguardi della riflessione filosofica, dall'altro egli sottolineò costantemente che tale influsso non potrà che configurarsi come esteriore, consistendo esso sostanzialmente nella presentazione alla riflessione filosofica di alcuni dati rivelati, che

---

<sup>642</sup> *Ibidem*.

<sup>643</sup> *Ibidem*.

<sup>644</sup> P. PAGANI, *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della “neoscolastica milanese”*, cit., 15-25.

quest'ultima è poi chiamata a riguadagnare – “ripartorire” – speculativamente, con le sole forze della ragione<sup>645</sup>.

Egli credeva, cioè, che l'ambiente “culturale” cristiano offra delle ipotesi che, se formalizzate nel linguaggio della filosofia, possono aprire nuovi orizzonti; credeva anche che, quando la ricerca è condotta proprio da un cristiano, essa debba assumersi il compito di una verifica dei “*preambula fidei*”, ai quali si era riferito anche il Concilio Vaticano I<sup>646</sup>.

Le due espressioni masnoviane già incontrate nella nostra indagine – quella di una filosofia culturalmente cristiana e quella di una filosofia tendenzialmente cristiana – vengono da Pagani associate rispettivamente alla prima situazione delineata dalla citazione ed alla seconda. Esse per Pagani sono inoltre assimilabili anche a due delle tre posizioni teoriche che Masново, a Juvisy, aveva schematicamente tratteggiato nel suo intervento. Una posizione emersa nel dibattito del 1933 era infatti, nelle parole masnoviane, quella che interpretava la filosofia cristiana come la riflessione filosofica «qui s'est développée sous l'influence du christianisme» – e che Pagani identifica con la filosofia culturalmente cristiana –; una seconda posizione, invece, la intendeva come quella filosofia «qui accepte comme object, ou au moins comme aide, de sa spéculation même l'apport du matériel surnaturel» – e che Pagani identifica invece con la filosofia tendenzialmente cristiana<sup>647</sup>. Infine, la terza posizione individuata, che intende la filosofia cristiana come «celle qui conduit, en tant qu'elle conduit, au christianisme», aveva il pregio di sottolineare una componente della filosofia la quale è invece da considerarsi intrinseca, piuttosto che estrinseca: ci si riferisce cioè – sulla scorta del portato della riflessione sulla natura del filosofare già a suo tempo elaborata tanto da Agostino quanto da Tommaso – alla presa di coscienza da parte della filosofia della propria impossibilità a fornire una risposta davvero soddisfacente, ed esaustiva, a quello che nella riflessione di Masново viene definito il problema della vita. Una dinamica che, come sappiamo, secondo la teoresi masnoviana condurrà

---

<sup>645</sup> *Ivi*, 15-16.

<sup>646</sup> *Ivi*, 16.

<sup>647</sup> *Ivi*, 17.

il filosofo impegnato nelle sue indagini verso il cristianesimo<sup>648</sup>. Del pensiero masnoviano Pagani ricorda dunque che egli fu pronto a sottoscrivere la legittimità della espressione sotto esame nelle tre accezioni di cui sopra, ma non mancando al contempo di sottolineare come in esse la fede non andasse mai ad assumere un ruolo «costitutivo» della linea argomentativa effettivamente filosofica. Una filosofia costitutivamente cristiana difatti sarebbe per Masnovo accettabile solo nel momento in cui essa venisse interpretata alla stregua di una generica sapienza, ed al netto di quei «processi costruttivi», rigorosi e razionali, che caratterizzano invece l'impresa filosofica in quanto *opus rationis*<sup>649</sup>. Contro la replica di Gilson, che come visto imputava a Masnovo una concezione in ultimo estrinsecistica del rapporto ragione-fede, Pagani denuncia il completo travisamento della posizione masnoviana: egli difatti ricorda nuovamente che nella sua teoresi, il rapporto tra ragione e fede è al contrario concepito come intrinseco, secondo la nota indicazione del titolo del suo saggio di teologia naturale, «la filosofia verso la religione»<sup>650</sup>.

Nel prosiegua, Pagani ci invita inoltre a considerare come le questioni che animarono il dibattito francese degli anni Trenta non siano a ben guardare riducibili ad una semplice disputa attorno ai termini ed alle espressioni più adatti per caratterizzare un ambito storiografico-teoretico circostanziato. Al contrario, esso riguarda piuttosto una dinamica conoscitiva che interessa *in toto* l'esperienza esistenziale del cristiano, per il quale anche ciò che è ricevuto per fede è dotato di una sua certa evidenza. Come legittimare dunque quella operazione di costante distinzione tra evidenza naturale ed evidenza soprannaturale, che rappresenta in buona sostanza il fulcro della proposta metodologica di Masnovo? Ma l'orizzonte teorico si allarga ancor di più, poiché Pagani aggiunge tosto che, in realtà, questa problematica trapassa i confini della mera riflessione cristiana: essa riguarda infatti la natura stessa del filosofare. Della filosofia, Pagani sottolinea dunque il carattere storico e dialogico: essa nasce e si articola in ambienti storico-culturali particolari, e quindi, inizialmente, si sviluppa

---

<sup>648</sup> *Ibidem.*

<sup>649</sup> *Ibidem.*

<sup>650</sup> *Ibidem.*



appoggiandosi a quelle particolari evidenze che si trovano ad essere comunemente accettate al loro interno – alle evidenze contestualmente «topiche»<sup>651</sup>. Ma nello scenario dialogico filosofico occidentale emerge presto «l'esigenza di una fondazione ultimativa degli asserti»<sup>652</sup>. Questa emersione viene sinteticamente descritta, ed idealmente ricapitolata, nel passaggio dalla posizione socratica a quella aristotelica. Se da un lato infatti Socrate costruisce la propria linea argomentativa a partire da quelle che sono le evidenze comunemente accettate dai dialoganti, la figura teoretica dell'*elenchos* di Aristotele mira invece a stabilire una vera e propria «inconfutabilità di diritto» del discorso in questione<sup>653</sup>.

In fondo, il passaggio da Socrate ad Aristotele è il passaggio da una dialogicità determinata ad una dialogicità astratta, in cui l'interlocutore non ha più una fisionomia umana, ma viene piuttosto a coincidere con un contraddittore ideale – o meglio, con la stessa tesi contraddittoria a quella di cui il filosofo progetta la dimostrazione. Il dialogo, insomma, si compie nella dialettica; senza, con questo, escludere la dimensione storico-concreta del dibattito<sup>654</sup>.

In tale ambito, la questione della filosofia cristiana rappresenta dunque per Pagani una specificazione della problematica più ampia, che riguarda la calibrazione e la rispettiva legittimazione dei vari tipi di evidenza e di saperi che interessano l'umana esperienza. Il sapere specificamente filosofico, tanto per Pagani quanto per Masnovò è di tipo «dialettico-elenchico»<sup>655</sup>: di esso viene qui ribadita la legittimità a sussistere accanto ad altre forme di conoscenza, senza che ciò debba comportare una razionalistica fagocitazione di queste all'interno di quello<sup>656</sup>.

Pagani ricorda quindi come i commenti redatti da Grabmann e Van Steenberghen a proposito dell'incontro di Juvisy espressero una

---

<sup>651</sup> *Ivi*, 18.

<sup>652</sup> *Ivi*, 19.

<sup>653</sup> *Ibidem*.

<sup>654</sup> *Ibidem*.

<sup>655</sup> *Ibidem*.

<sup>656</sup> «Vogliamo dire con ciò che la visione masnoviana della *ratio* non è razionalistica: essa infatti non ha alcuna pretesa di ridurre le capacità o i registri conoscitivi che costituiscono l'integrale apertura dell'uomo alla realtà; chiede solo che di uno di questi registri – quello filosofico – si salvaguardi la specificità»; *ivi*, 20.

approvazione delle idee masnoviane, le quali vennero però da loro associate – a suo dire erroneamente – a quelle di Mandonnet<sup>657</sup>. Più avveduta invece l'indicazione di Baudoux il quale, in un lungo saggio sulla filosofia cristiana interamente redatto in latino, distingue le posizioni dei due, per accomunare invece Masnovo a Maritain<sup>658</sup>. Nella scia di tale proposta, Pagani rievoca la distinzione maritainiana tra natura e stato della filosofia e, per quanto riguarda lo stato, tra gli apporti obiettivi ed i rafforzamenti soggettivi che la fede offrirebbe al cristiano filosofante. Orbene, egli decide di identificare gli apporti obiettivi con i masnoviani influssi culturali, ed interpreta invece i rafforzamenti soggettivi come quegli elementi che, nella proposta di Masnovo, sarebbero in grado di generare una filosofia tendenzialmente cristiana. Egli prosegue poi proponendo una assimilazione teoretica della visione maritainiana a quella gilsoniana. In ordine a ciò, Pagani sceglie di riportare quel passaggio che a suo avviso meglio racchiude la concezione di Gilson circa la filosofia cristiana, estraendolo da *Dio e la filosofia*: «la chiave di tutta la storia della filosofia cristiana e della stessa storia della filosofia moderna [...] è proprio il fatto che dal II secolo d.C. in avanti, gli uomini hanno potuto usare una tecnica filosofica greca per esprimere idee che mai erano entrate nella testa di un filosofo greco»<sup>659</sup>. Egli non manca comunque di notare come tale presa di posizione, in effetti decisamente equilibrata, si trovi nella produzione gilsoniana a convivere con altre concezioni di filosofia cristiana che invece lo sono molto meno, e che per questo motivo contribuirono da par loro ad infiammare il dibattito. Pagani ne evidenzia una che risale al saggio gilsoniano *Le réalisme méthodique*. In quest'opera, Gilson decideva infatti di contrapporre da un lato il realismo (tomista) e dall'altro l'idealismo, e di interpretarli alla stregua di «due postulati – entrambi non-contraddittori –, la scelta fra i quali andrà operata non in termini teoretici – essendo a quel livello la questione indecidibile –, bensì nei termini di una opzione morale»<sup>660</sup>. Pagani ricorda che a tale realismo metodico Masnovo aveva già avuto modo di reagire

---

<sup>657</sup> *Ibidem*.

<sup>658</sup> Cfr. B. BAUDOUX, “Quaestio de philosophia christiana”, «Antonianum» XI (1936) 541-542.

<sup>659</sup> É. GILSON, citato in *ivi*, 21.

<sup>660</sup> P. PAGANI, *Sentieri riaperti*, cit., 21-22.

precedentemente, in un intervento che tematizzava per l'appunto “Il realismo metodico di St. Gilson”<sup>661</sup>. La critica masnoviana accusava Gilson di «pragmatismo»: una mossa che in buona sostanza consisterebbe nella elezione di un sistema filosofico a partire non da una sua fondazione o giustificazione speculativa, quanto piuttosto da una semplice decisione – come quella che Gilson riteneva in quel suo scritto di dover operare, a favore del realismo e contro l'idealismo. Orbene, Pagani sottolinea come questa impostazione gilsoniana rappresentasse esattamente «il contrario» della idea masnoviana di filosofia: Masnovo, infatti, affermava laconicamente nel suo commento che «“contro l'idealismo” – come contro qualunque altra dottrina – “il pragmatismo è il rimedio della disperazione”»<sup>662</sup>.

In conclusione, Pagani si sente di formulare a proposito del dibattito sulla filosofia cristiana un «giudizio [...] fondamentalmente irenico»<sup>663</sup>. Tale dibattito, infatti, ebbe secondo lui il merito di evidenziare,

con linguaggi ed enfasi differenti a seconda dei diversi autori, gli evidenti influssi che la Fede esercita su chi filosofa (fiducia nell'esito della ricerca, equilibrata valutazione della sua importanza, cautela di fronte alle possibili “intemperanze” della ragione); ed anche gli influssi che la Rivelazione esercita sui contenuti e sulle categorie stesse del discorso filosofico – pur senza entrare surrettiziamente a costituirne le premesse né a stravolgerne il metodo<sup>664</sup>.

---

<sup>661</sup> Questo scritto è rinvenibile all'interno dei suoi *Appunti del corso su «La teoria della conoscenza in S. Tommaso d'Aquino»*, anno accademico 1943-1944, Università Cattolica, Milano, 16-18.

<sup>662</sup> P. PAGANI, *Sentieri riaperti*, cit., 22.

<sup>663</sup> *Ibidem*.

<sup>664</sup> *Ivi*, 23.

#### 4. LA QUESTIONE DELLA FILOSOFIA CRISTIANA COME QUESTIONE DELLA NATURA DEL FILOSOFARE

Come già affermato in apertura, la proposta di una teologia naturale cristiana di McGrath evoca, sia implicitamente che esplicitamente, la cruciale questione della natura stessa dell'impresa filosofica in quanto tale. Questa tematica emerge sia quando si decide di caratterizzare un ramo classico della filosofia come "cristiano" – concependolo per di più alla stregua di una teologia della natura –, sia quando si afferma che la ragione è dotata di una portata genuinamente universale solo per quanto concerne la sua applicazione in matematica e logica.

Anche nel dibattito più ampio sulla filosofia cristiana, molte delle figure a cui stiamo dando voce hanno espresso la medesima convinzione. Parlare attorno alla possibilità o meno di accettare la espressione incriminata implica discutere attorno alla natura del filosofare. Abbiamo rinvenuto tale convinzione nel pensiero di Van Steenberghen; l'abbiamo ritrovata più avanti, nelle riflessioni di Carmelo Vigna e Paolo Pagani. Essa è inoltre espressa con tutta chiarezza in un articolo molto recente che analizza sinteticamente le posizioni di Gilson e Van Steenberghen sulla nostra tematica, firmato dal filosofo americano William Haggerty,: «once the adjective “Christian” is placed before the noun “philosophy”, the resulting phrase immediately summons to mind fundamental questions concerning the relation between faith and reason, philosophy and theology, and the meaning, nature and scope of philosophy itself»<sup>665</sup>. È una convinzione che emerge anche nella riflessione di due autorevoli interpreti del pensiero di Gilson e Maritain, che ci accingiamo ad incontrare in questo capitolo: Antonio Livi e Roberto di Ceglie. Il nostro approfondimento di alcuni aspetti della loro posizione attorno alla filosofia cristiana, di quella di altri esegeti dei due pensatori francesi, così come di alcuni *loci* della produzione gilsoniana e maritainiana sulla filosofia cristiana che presentano chiare

---

<sup>665</sup> W. HAGGERTY, “On the Possibility of Christian Philosophy: Gilson and Van Steenberghen”, «St. Anselm Journal» vol. 14 n. 2 (2019) 17.

afferenze con tale tematica, ci aiuteranno a comprendere meglio questa affermazione.

#### 4.1. In dialogo con alcuni interpreti di Gilson e Maritain

Antonio Livi (1938-2020) è per decenni stato impegnato in una attenta analisi, ripresa e valorizzazione del pensiero di Gilson e Maritain sulla questione della filosofia cristiana. Le sue opere specificamente dedicate a questo tema sono difatti numerose, e rappresentano un momento di approfondimento e di confronto ineludibile, per chi sia interessato alla vicenda storico-teoretica che ci sta occupando<sup>666</sup>. In questa sede, abbiamo deciso di approcciare il suo pensiero limitandoci a rivisitarne una componente specifica, che si paragona direttamente con quegli autori neoscolastici, la cui posizione tematica abbiamo analizzato: Van Steenberghen e Masnovo. Ci riferiamo al suo giudizio circa la curvatura razionalistica da essi – e dalle rispettive scuole di appartenenza – suppostamente assunta nel dibattito sul rapporto tra filosofia e cristianesimo. Si tratta di un giudizio mutuato dalle riflessioni classiche di Gilson e Maritain. Esso viene formulato ripetutamente in molte delle sue produzioni tematiche più significative. Già nella monografia *Il cristianesimo nella filosofia*, nel contesto di una precisa ricostruzione della giornata di studio di Juvisy, la posizione di Masnovo viene difatti interpretata come escludente «ogni rapporto intrinseco fra filosofia e Rivelazione»<sup>667</sup>. Il richiamo operato delle masnoviane tre diverse possibili accezioni di filosofia cristiana proposte in quella sede – una filosofia che fiorisce in un clima culturale-

---

<sup>666</sup> Si vedano in particolar modo, in ordine cronologico, A. LIVI, *Il cristianesimo nella filosofia. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, Japadre, L'Aquila 1969; ID., *Étienne Gilson: filosofia cristiana e idea del limite critico*, Eunsa, Pamplona 1970; ID. (a cura di), *Il problema della filosofia cristiana*, Pàtron, Bologna 1974; ID., “Jacques Maritain, filosofo cristiano”, «Studi cattolici» 226 (1979) 833-835; ID., “Il problema storico della filosofia cristiana”, in V. POSSENTI (a cura di), *Storia e cristianesimo in Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1979, 23-58; ID., “Etienne Gilson: il tomismo come filosofia cristiana”, in E. GILSON, *Introduzione alla filosofia cristiana*, Studio introduttivo di Antonio Livi, Massimo, Milano 1982, 5-24; ID., “L'accordo fra Maritain e Gilson nel dibattito sulla filosofia cristiana”, in V. POSSENTI (a cura di), *Jacques Maritain, oggi*, Vita e Pensiero, Milano 1983, 514-424; ID., *Etienne Gilson: el espíritu de la filosofía medieval*, Editorial Magisterio Español, Madrid 1984.

<sup>667</sup> A. LIVI, *Il cristianesimo nella filosofia*, cit., 106.

sociale cristiano, una filosofia che decida di indagare alcuni dei dati di fede, ed una filosofia «che prepara la strada alla fede cristiana»<sup>668</sup> – sottolinea infatti da un lato il carattere estrinseco delle prime due, e dall’altro quello intrinseco della terza, rispettivamente attribuitivi da Masnovo stesso. Al cospetto di questa ricostruzione, colpisce la scelta terminologica di Livi, il quale esordisce sottolineando la assenza in Masnovo di «ogni» tipo di relazione intrinseca, salvo poi ricordare subito come, per il filosofo della Cattolica, una relazione di intrinsecità sarebbe predicabile proprio (e solo) della terza opzione messa in campo. Ad ogni modo, si tratta a suo dire di una concessione insufficiente, poiché con la proposta masnoviana ci (ri)troveremmo di fronte ad un problematico scenario dicotomico, che Gilson si era minuziosamente adoperato a smantellare: quello che ci obbligherebbe a scegliere «fra una filosofia “pura”, che non accetta alcun influsso specifico del cristianesimo, e una filosofia che sbocca nella fede, quale momento necessario ma transitorio della storia dello spirito»<sup>669</sup>. Si tratta – prosegue Livi – di «una alternativa che nasce da presupposti razionalistici (cartesiani)»<sup>670</sup>. La sezione che segue alla critica a Masnovo è emblematicamente dedicata a “F. Van Steenberghen e il razionalismo neoscolastico”<sup>671</sup>: vi si ricorda stringatamente la postura di Van Steenberghen, al quale Livi rimprovera di avere ignorato, nella elaborazione della propria critica, una distinzione che Motte aveva articolato a Juvisy, e che trovava l’approvazione di Gilson, tra la «attività» del filosofare ed il «risultato» di tale attività. Una volta deciso di contemperare questa distinzione, sarebbe infatti possibile parlare di una intrinsecità del rapporto tra filosofia e fede al livello della prima, anche se non a quello del secondo. Ridurre l’influsso esercitato sul filosofo dall’evento rivelativo ad una mera questione psicologica, come proposto da Van Steenberghen, sarebbe invece una soluzione del tutto insufficiente al problema<sup>672</sup>. Un altro riferimento esplicito ai due autori neoscolastici di cui ci siamo occupati si rinviene in un saggio ospitato all’interno di una silloge dedicata a Jacques Maritain: ne “Il

---

<sup>668</sup> *Ibidem.*

<sup>669</sup> *Ibidem.*

<sup>670</sup> *Ibidem.*

<sup>671</sup> Cfr. *ivi*, 106-109.

<sup>672</sup> *Ivi*, 108.

problema storico della filosofia cristiana”, Livi richiama il confronto che a Juvisy Gilson ebbe con Masnovo e Van Steenberghen; il «notevole disaccordo» che emerse in quella occasione tra Gilson e loro è per Livi un elemento in grado di confermare l’«indirizzo razionalistico assunto in quei tempi dal neo-tomismo»<sup>673</sup>. La posizione dei neotomisti lovaniensi (ed implicitamente dei milanesi) viene brevemente rievocata anche nello studio introduttivo che l’Autore premette alla gilsoniana *Introduzione alla filosofia cristiana*: essi, insieme a Blondel, vengono qui descritti come quei «filosofi cattolici che in qualche modo condividono l’idea razionalista della filosofia e negano l’esistenza della filosofia cristiana»<sup>674</sup>. Un nuovo riferimento al cosiddetto razionalismo dei pensatori neoscolastici, richiamati ancora attraverso la figura paradigmatica di Van Steenberghen, è presente in un’altra silloge dedicata a Maritain: ne “L’accordo fra Maritain e Gilson nel dibattito sulla filosofia cristiana”, Van Steenberghen rappresenta infatti, tra gli «avversari storici» della filosofia cristiana, quelli che non sarebbero stati in grado di contemperare in un unico contesto armonico le varie «dimensioni» sempre implicate in ogni discorso su questa filosofia – dimensioni che, invece, le proposte di Gilson e Maritain saprebbero armonizzare efficacemente: quella «storica e quella teoretica, la filosofia e la teologia»<sup>675</sup>.

Gilson stesso, in tarda età, si rifece esplicitamente al pensiero di Livi, per sostenere come in esso si potessero rinvenire sia una precisa ricostruzione storico-teoretica della vicenda, sia un effettivo avanzamento della speculazione attorno alla questione teorica implicata. Un riferimento a *Il cristianesimo nella filosofia* è difatti presente in un breve articolo autobiografico, pubblicato sulla rivista «Studi cattolici» nel 1971<sup>676</sup>. In questa sede, i toni contro la scuola filosofica lovanesi si fanno particolarmente accesi, e sferzanti. In buona sostanza, Gilson la accusa di essersi da sempre concepita in concorrenza con la Libera Università di Bruxelles, e di essere quindi «ossessionata dalla convinzione di dover

<sup>673</sup> A. LIVI, “Il problema storico della filosofia cristiana”, cit., 55.

<sup>674</sup> A. LIVI, “Etienne Gilson: il tomismo come filosofia cristiana”, cit., 17.

<sup>675</sup> A. LIVI, “L’accordo fra Maritain e Gilson nel dibattito sulla filosofia cristiana”, cit., 514.

<sup>676</sup> É. GILSON, “Autoritratto di un filosofo cristiano”, «Studi cattolici» 125 (1971) 483.

provare con i fatti che una istituzione cattolica poteva essere, in materia filosofica e scientifica, laica tanto quanto» questa università<sup>677</sup>. Ciò avrebbe portato Mercier, De Wulf e Van Steenberghen a laicizzare la filosofia medievale, «inventando una scolastica che non è mai esistita»<sup>678</sup>. La ulteriore conferma della erroneità della interpretazione lovaniense della filosofia medievale, così come della questione del rapporto tra ragione e fede, sarebbe per Gilson decretata anche dalla sterilità teoretica che egli ritiene di dovere attribuire alla scuola filosofica di Lovanio<sup>679</sup>. La medesima accusa di «sterilità filosofica» avanzata contro i suoi detrattori compare pure in un *box* che inframmezza l'articolo, contenente un breve estratto della prefazione gilsoniana al libro di Livi *Étienne Gilson: filosofia cristiana e idea del limite critico*<sup>680</sup>. I motivi che li avrebbero spinti a rigettare la filosofia cristiana sono ribaditi essere contestuali-ambientali: «poiché oggi i non-credenti presuppongono che fede e ragione si escludano a vicenda, essi hanno ritenuto più opportuno proclamare che, benché cristiani, filosofavano come se non lo fossero»<sup>681</sup>. Ed incalza: «quale filosofia non cristiana originale e viva dobbiamo a questi difensori cristiani del razionalismo puro in materia filosofica? Nessuna»<sup>682</sup>.

Le stringate repliche che, nella recensione di quest'opera di Livi, Van Steenberghen offre ai lettori della «Revue Philosophique de Louvain», possono introdurre alcune nostre riflessioni a proposito delle accuse di razionalismo avanzate ai neoscolastici da Gilson e Livi. Van Steenberghen vi elenca infatti alcuni «regrettables malentendus», che emergono ancora una volta dal dettato gilsoniano: la filosofia patristica e medievale, quando è condotta in quanto filosofia e cioè secondo i propri canoni metodologici, tematizza ed indaga «l'objet intégral de l'expérience humaine», piuttosto che «le contenu de la foi chrétienne»<sup>683</sup>; i vari detrattori cristiani della filosofia cristiana non erano certamente mossi da quelle contingenze

---

<sup>677</sup> Ivi, 485.

<sup>678</sup> Ibidem.

<sup>679</sup> Ivi, 486.

<sup>680</sup> A. Livi, *Étienne Gilson: Filosofia cristiana e idea del limite critico*, cit.

<sup>681</sup> É. GILSON, «Autoritratto di un filosofo cristiano», cit., 487.

<sup>682</sup> Ibidem.

<sup>683</sup> F. VAN STEENBERGHEN, «Recensione di ANTONIO LIVI, *Étienne Gilson: Filosofia cristiana e idea del limite critico*. Un vol. 21.5 x 14 de 251 pp. Pampleune, Ediciones Universidad de Navarra, 1970», «Revue Philosophique de Louvain» 28 (1977) 723.



storico-sociali-culturali indicate da Gilson, che vedrebbero i non credenti convinti della reciproca esclusione di fede e ragione; inoltre, una presa di distanza dalla espressione incriminata non comporta affatto la immediata accettazione della «fantastique assertion d'Octave Hamelin, que Descartes est venu après les Grecs presque comme s'il n'y avait rien eu entre eux et lui»<sup>684</sup>. Le posture rispettivamente dei razionalisti come Hamelin e Bréhier da un lato e dei filosofi cristiani detrattori della filosofia cristiana dall'altro – prosegue Van Steenberghen – sono invece separate da un «abisso», e di ciò tanto Livi quanto Gilson non sembrano effettivamente rendersi conto<sup>685</sup>.

La accusa mossa da Livi ai neoscolastici esaminati non ci sembra cogliere nel segno. Non crediamo cioè che una operazione di costante distinzione tra il momento filosofico e quello teologico nell'ambito di una indagine storica e anche teoretica sul rapporto tra questi due saperi, unitamente ad un rigetto, proprio sulla base di detta distinzione, della tesi che sostiene l'esistenza storica e teoretica di una filosofia cristiana, conduca immediatamente ad una concezione razionalista.

Se per razionalismo intendiamo una posizione epistemologica che riduca indebitamente l'ampio spettro della ragione, obliterandone alcune sue modulazioni poiché esse non potrebbero esibire i canoni di scientificità della riflessione strettamente filosofica, non ci pare affatto di poter scorgere una siffatta postura né nella produzione di Van Steenberghen né tantomeno in quella di Masnovo. La dignità, specificità, peculiarità del sapere teologico rispetto a quello filosofico è infatti costantemente difesa da Van Steenberghen, allo stesso modo in cui egli difende la autonomia del secondo nei confronti del primo. Così come viene difeso il momento della integrazione tra sapere filosofico e sapere teologico, il quale nel suo pensiero viene collocato in un contesto antropologico, piuttosto che schiettamente epistemologico, come abbiamo avuto modo di ripetere. È proprio in questo senso che Van Steenberghen, dialogando con Tullio Gregory, si rifaceva esplicitamente a quella preclara formula del magistero epistemologico maritainiano, che promuoveva una chiara distinzione tra gli

---

<sup>684</sup> É. GILSON citato in *ibidem*.

<sup>685</sup> F. VAN STEENBERGHEN, "Recensione di ANTONIO LIVI, *Étienne Gilson: Filosofia cristiana e idea del limite critico*", cit., *ibidem*.

ambiti del sapere, ma sempre allo scopo di offrirne una complessiva armonizzazione: distinguere per unire, appunto. Anche per quanto riguarda Masnovo, una accusa di razionalismo ci sembra davvero fuori luogo. Pure il suo magistero, come abbiamo visto, promuove una costante cauta distinzione tra sapere razionale e sapere della fede, ma sempre per una adeguata tutela di entrambi e delle loro rispettive peculiarità. Riteniamo possibile valorizzare la questione della discontinuità tra momento filosofico e momento teologico nel pensiero masnoviano richiamando quel passaggio in cui egli, descrivendo la propria concezione di filosofia scolastica, introduce il nuovo cammino verso cui essa intraderebbe – quello cristiano – evocando la categoria di “storia”. In tale contesto, questa categoria riguarda certamente sia il momento filosofico sia quello di fede/teologico. È difatti storico sia il peregrinare del filosofo che, nella famosa metafora silvana di *Confessiones*, cerca la via maestra e la trova filosoficamente scorgendola dall’alto del colle, sia il momento in cui, non avendo le forze per giungere da solo là dove egli ha capito di essere diretto, ed avendo invocato un aiuto in tal senso, la sua mano tesa viene effettivamente stretta da Altri. Ma il secondo evento storico non può mai ad ogni modo essere direttamente desunto, o derivato, dal primo. È cioè proprio in forza di un altro evento storico, rappresentato dall’incontro del singolo – e, proprio perché di ogni singolo, sempre nuovo, unico ed irripetibile – con l’evento cristiano, che la indeducibilità della fede, e della riflessione teologica che vi scaturisce, possono essere affermate e difese.

Se invece per razionalismo intendiamo la difesa della razionalità della filosofia in senso tecnico, una difesa eseguita attraverso la costante espunzione, dal discorso che voglia porsi come genuinamente filosofico, di tutti quegli elementi che invece non sono guadagnati con un rigoroso processo argomentativo razionale, e che potrebbero eventualmente (ri)entrare nella argomentazione filosofica una volta partoriti o ripartoriti per l’appunto razionalmente, allora certamente Van Steenberghen e Masnovo – così come i loro discepoli da noi evocati – sarebbero dei razionalisti. Solo che, a questo punto, non ci sembra che tale tipo di convinzione attorno alla natura della filosofia si meriti l’etichetta

affibbiatale. Infatti, la affermazione della natura squisitamente razionale dell'impresa filosofica in senso stretto non vuole far altro che tutelare una specificità disciplinare, distinguendola da altre specificità, quali possono essere quella letteraria, quella storica, quella teologica.

Sempre in «Studi cattolici», Livi ebbe anche modo di tratteggiare, negli anni seguenti, un breve profilo di “Jacques Maritain, filosofo cristiano”, ed in particolare della sua nota proposta sulla nostra questione. L'occasione era rappresentata dalla traduzione italiana di *De la philosophie chrétienne*, corredata di una introduzione firmata da Virgilio Melchiorre<sup>686</sup>. Livi vi esprimeva la propria condivisione della tesi avanzata da questi, circa la convenienza di seguire Maritain, nella sua scelta di estendere le posizioni epistemologiche che lo avevano portato ad interpretare l'etica nei termini di una filosofia morale adeguatamente presa (e quindi, subalternata alla teologia) anche agli altri maggiori rami della riflessione filosofica – una tesi formulata negli scritti più tardi, quali *Le paysan de la Garonne* ed *Approches sans entraves*. La necessità di «una “adeguazione” del filosofo alla reale condizione storica della vita etica» – afferma infatti Livi sulle orme di Melchiorre – «vale anche per la metafisica generale, la teologia naturale, l'antropologia filosofica»<sup>687</sup> ovvero, come nota Melchiorre nella sua introduzione, per la «filosofia *tout court*»<sup>688</sup>.

Le idee accennate in quella sede vengono da Melchiorre articolate più distesamente nel saggio su “L'idea di filosofia cristiana in Jacques Maritain”<sup>689</sup>. Lo scritto si segnala subito per una serie di acute riflessioni a proposito della posizione maritainiana originaria – quella delle produzioni degli anni Trenta –, ri-tracciata mediante una sintetica esposizione delle classiche distinzioni concettuali di quel periodo: tra natura e stato della filosofia, tra apporti obiettivi e rafforzamenti soggettivi, tra filosofia morale adeguatamente presa e filosofia teoretica. Melchiorre difatti si interroga

---

<sup>686</sup> Cfr. V. MELCHIORRE, “Introduzione”, in J. MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1978, 7-17.

<sup>687</sup> A. LIVI, “Jacques Maritain, filosofo cristiano”, «Studi cattolici», cit., 834.

<sup>688</sup> *Ibidem*.

<sup>689</sup> V. MELCHIORRE, “L'idea di filosofia cristiana in Jacques Maritain”, in ID., *Figure del sapere*, cit.

innanzitutto sulla adeguatezza delle prime due coppie concettuali in vista di una soddisfacente giustificazione dell'espressione in esame. Esse non gli sembrerebbero cioè sufficienti per istituire una autentica filosofia cristiana; le obiezioni già mosse a suo tempo da Van Steenberghen e Sertillanges, che sottolineavano in vario modo la impossibilità di tenere insieme al contempo sia la autonomia metodologica della filosofia intesa come *opus rationis* sia un suo supposto carattere essenzialmente cristiano, sembravano in buona sostanza rimanere inaggirabili: «l'attributo potrebbe, infatti, darsi come qualificante solo ove giungesse a determinare lo statuto essenziale della filosofia, ma come Maritain stesso ribadisce [...] gli apporti che vengono alla filosofia dall'evento cristiano non sembrano modificare né i criteri, né gli oggetti propri del filosofare»<sup>690</sup>. A fronte di queste considerazioni, sembrerebbe dunque inevitabile abbracciare le conclusioni di Masnovo, il quale come sappiamo accettava la legittimità dell'espressione, ma solamente a patto che essa assumesse una accezione meramente «estrinseca» e «culturale»<sup>691</sup>. Ma anche la posizione masnoviana per Melchiorre rimarrebbe a sua volta ambigua ed imprecisa: quale il significato esatto di una relegazione del cristianesimo ad influenza culturale, e perché tale nesso sarebbe, per di più, da considerarsi come semplicemente estrinseco? La replica maritainiana alla posizione di Masnovo, contenuta in un breve passaggio di *Scienza e saggezza*, sarebbe però per Melchiorre un semplice «gioco di parole». Diceva infatti Maritain: «è nella sua stessa funzione di filosofia che la filosofia cristiana è cristiana: non *specificamente*, senza dubbio [...], ma in modo *intrinseco* e *vitale*»<sup>692</sup>. Melchiorre non può che interrogarsi, e giustamente, sulle modalità attraverso le quali qualcosa di cui si vuole evitare di predicare la specificità cristiana potrebbe però d'altro canto venire considerata come intrinsecamente e vitalmente tale<sup>693</sup>. Nella difesa maritainiana di un carattere di intrinsecità dell'aggettivo qualificativo nei confronti del sostantivo, Melchiorre trova pur tuttavia una «intuizione», che egli vedrà

---

<sup>690</sup> *Ivi*, 189.

<sup>691</sup> *Ivi*, 190.

<sup>692</sup> *Ibidem*.

<sup>693</sup> *Ibidem*.

meglio sviscerata nella produzione più tarda. Essa è introdotta da Melchiorre a partire da una breve riflessione – sotto forma di ulteriori interrogativi – sulle conseguenze che il carattere di intelligibilità di ciò che l’annuncio cristiano rivela avrebbe sulla ragione che in codesto annuncio si imbatte: «se [...] gli oggetti della rivelazione si presentano con una loro intelligibilità, perché la vita della ragione non dovrebbe esserne coinvolta sin nel profondo e perché non dovrebbe riceverne un apporto intrinsecamente oggettivo?». E ancora: «se l’evento cristiano si presenta con una sua intelligibilità, perché non potrebbe, proprio in questa sua intelligibilità, diventare oggetto della filosofia?»<sup>694</sup>. In questa fase del pensiero di Maritain, prosegue Melchiorre, la distinzione tra filosofia morale e filosofia teoretica per quanto riguarda una loro caratterizzazione in termini cristiani rimane ancora netta: subalternata alla teologia – e quindi “adeguatamente presa” – la prima, pienamente autonoma la seconda. La decisione – in *Approches sans entraves* – di parlare, piuttosto che di filosofia cristiana, di una filosofia “plenariamente tale” o “che avanza”, contrastata con una filosofia “semplicemente tale” o “che vacilla”, sembra però indicare un ampliamento della sua concezione circa la subalternazione del sapere filosofico rispetto a quello teologico: tale subalternazione, a questo punto, sembra cioè interessare la filosofia in quanto tale, piuttosto che una sua sola branca. Come abbiamo già avuto modo di notare anche grazie alla analisi di Grosso, questa evoluzione si accompagna però con la riproposizione, pure in *Approches*, della classica idea di filosofia come sapere razionale, metodologicamente autonomo ed in grado di trattare il proprio oggetto di indagine, che è naturale, con le sue sole forze<sup>695</sup>.

La personale proposta di Melchiorre per una ripresa ed attualizzazione del pensiero maritainiano vuole strutturarsi a partire da due elementi da Maritain costantemente valorizzati nello sviluppo della sua riflessione: la difesa della razionalità della impresa filosofica ed il carattere di intrinsecità, piuttosto che di estrinsecità, dell’apporto del dato cristiano nel contesto della «storia del pensiero»<sup>696</sup>. In tale ambito, la controversa

---

<sup>694</sup> *Ibidem*.

<sup>695</sup> *Ivi*, 198.

<sup>696</sup> *Ivi*, 199.

posizione di Maritain sulla filosofia morale adeguatamente presa avrebbe per Melchiorre il merito di evidenziare lo «stato storico ed esistenziale del pensiero»<sup>697</sup>, una indicazione che segnalerebbe la modalità attraverso la quale «l'apporto dell'evento cristiano dovrà risultare determinante per la stessa costituzione della ricerca filosofica»<sup>698</sup>. La riflessione prosegue ricordando la costitutiva storicità dell'uomo, e quindi del suo pensiero, anche quando esso è impegnato nella speculazione metafisica. Tale notazione sfugge ad una possibile accusa di «relativismo speculativo»<sup>699</sup> perché nella storia la coscienza indagante si caratterizza come «sempre correlata ad un senso assoluto ed infinito dell'essere», ad una «intuizione originaria dell'assoluto»<sup>700</sup>, ad un «infinito» che, pur non apparendo, costituisce però il «*riferimento e condizione* per il dirsi stesso della finitezza»<sup>701</sup>. La introduzione speculativa di codesto infinito è giustificata da Melchiorre nei termini seguenti: «senza questo riferimento non sapremmo infatti comprendere la ricerca incessante di una ragion sufficiente ed il continuo trascendersi della coscienza al di là delle prospettive che le sono date o che essa stessa si dà»<sup>702</sup>. Ciò determinerebbe dunque l'instaurarsi di un vero e proprio circolo ermeneutico tra il dato finito, sempre intenzionato dalla coscienza indagante, e quella sua condizione, infinita, alla quale il dato finito inevitabilmente rimanderebbe<sup>703</sup>. Orbene questa dinamica, che riguarda ogni dato dell'esperienza, riguarderebbe di conseguenza anche quel dato del tutto peculiare che è rappresentato dall'accadimento cristiano, il quale si professa essere «parola di Dio»<sup>704</sup>. La legittimità del darsi di una filosofia cristiana sarebbe dunque sancita proprio dall'ingresso del dato cristiano all'interno del circolo ermeneutico.

Melchiorre fa subito i conti con una obiezione a questo punto scontata, che potrebbe essergli mossa tanto da Maritain quanto da Van Steenberghe e Sertillanges: il dato cristiano che si inserisce nel detto

---

<sup>697</sup> *Ibidem.*

<sup>698</sup> *Ibidem.*

<sup>699</sup> *Ivi*, 200.

<sup>700</sup> *Ibidem.*

<sup>701</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>702</sup> *Ibidem.*

<sup>703</sup> *Ibidem.*

<sup>704</sup> *Ibidem.*

circolo ermeneutico non potrà mostrare al filosofante altro che la sua naturale datità, e non invece la sua soprannaturale provenienza da Dio in persona, autorivelantesi. Una filosofia che con tale dato decidesse di misurarsi scientificamente – e qui Melchiorre si richiama direttamente al magistero di Van Steenberghen – sarebbe cioè in buona sostanza una filosofia della religione, o della storia; mai una filosofia cristiana<sup>705</sup>. A questo tipo di obiezione egli ritiene di poter controbattere sottolineando l'unitarietà, l'unità di quella «sorgente di senso», dalla quale zampillano sia il dato approcciato filosoficamente, sia quello accolto per fede ed elaborato poi teologicamente. A fronte di questa ricognizione, la ragione non sarebbe più legittimata a separare ciò che da una unica fonte sorgiva proviene.

Per conto nostro possiamo ora osservare che, assumendo come unica la sorgente di senso sia a riguardo del discorso speculativo, sia a riguardo della professione di fede, non si può poi ritenere che la ragione debba starsene del tutto a sé discriminando e dividendo quanto sta nell'unità della stessa sorgente<sup>706</sup>.

E ancora: «la ragione non può certo abbandonare le proprie regole e la filosofia non può dunque dimettere l'autonomia dei suoi principi, ma con questo non può dividere quanto le si dà a pensare: la sua legittimità sta nei criteri che la costituiscono, non nella spartizione assoluta dell'oggetto»<sup>707</sup>. Il carattere cristiano di una filosofia sarebbe dunque sancito proprio dalla intrinseca unitarietà di quell'«oggetto che nella sua totalità sta all'origine delle sue riflessioni»<sup>708</sup>. Melchiorre si adopera a chiarificare la propria proposta richiamando alcune considerazioni che Feuling aveva offerto nel 1933 a Juvisy. Affidandosi ad una terminologia esplicitamente kantiana, egli notava come l'uomo, per conoscere la realtà, debba per forza di cose interfacciarsi con la fenomenicità del dato del reale: unico modo per accedere all'essere, al noumeno. Tra i dati che dispiegano questa fenomenicità naturale si deve annoverare anche quello cristiano, il quale

---

<sup>705</sup> *Ivi*, 201.

<sup>706</sup> *Ivi*, 202.

<sup>707</sup> *Ibidem*.

<sup>708</sup> *Ivi*, 203.

quindi, da questo punto di vista, non differisce in nulla dagli altri dati fenomenici: anche ciò che è sopranaturale, apparendo e proprio in quanto appare, appare con le stesse modalità di apparizione dei dati invece naturali. Ecco dunque che sarebbe per Melchiorre possibile fondare la legittimità di una filosofia cristiana proprio in virtù della «unità noumenica che costituisce l'evento sia nel suo darsi come un fenomeno "naturale", sia nel suo darsi come fenomeno "soprannaturale"»<sup>709</sup>. Tale filosofia si istituirebbe cioè proprio grazie a quella «analogicità»<sup>710</sup> che permette di approcciare un medesimo dato da punti di vista distinti: quello metafisico e quello di fede/teologico. Attorno a tale analogicità, Melchiorre articola altre dense riflessioni, per esplicitare meglio la propria idea, e sempre in dialogo con Maritain. Ripartendo dalla posizione maritainiana degli anni Trenta, richiamata con alcuni riferimenti a *Scienza e saggezza* e a *I gradi del sapere*, egli ne ricorda la (classica, tomista) sottolineatura della rispettiva diversità di oggetto, e non solo di metodi e principi, tra filosofia e teologia: l'essere in quanto essere per la prima, il Dio che si rivela per la seconda. Di modo che, se per la metafisica Dio viene scoperto al termine delle proprie indagini sul (senso del)l'essere, per la seconda Egli rappresenta al contrario il punto di partenza<sup>711</sup>. Per Melchiorre, il passaggio – filosofico – a Dio avviene grazie ad una «astrazione analogica» che parte dall'ente<sup>712</sup>. Ma tale passaggio è in ogni modo abilitato da una previa «intelligibilità assoluta» dell'essere, «da un *primum* che ci permette di riconoscere i segni della finitezza e che dunque già richiama a sé come pienezza assoluta ed infinita di senso»<sup>713</sup>. Si tratta di una convinzione che Melchiorre vede presente anche in Maritain, in *Distinguere per unire* così come in altri suoi scritti successivi. Maritain, difatti, avrebbe negli anni maturato la coscienza della centralità della cosiddetta «intuizione del fondamento» in metafisica. Alcune citazioni lo testimonierebbero, come la seguente, che Melchiorre estrae da *Approches de Dieu*.

---

<sup>709</sup> *Ibidem*, n. 53.

<sup>710</sup> *Ivi*, 204.

<sup>711</sup> *Ivi*, 205.

<sup>712</sup> *Ibidem*.

<sup>713</sup> *Ivi*, 206.



Nel medesimo bagliore d'intuizione, che è appunto la mia presa di coscienza del valore intelligibile dell'essere, riconosco che questa solida ed inesorabile esistenza percepita in qualunque cosa implica – non si sa ancora in che forma, forse nelle cose stesse, forse separatamente da esse – un'esistenza assoluta e irrecusabile<sup>714</sup>.

Ma si noti il commento dell'esegeta di Maritain.

L'assoluto che prima sembrava, per la filosofia, solo un punto d'arrivo pare ora darsi già come punto di partenza che orienta e che attende di essere, sin dove è possibile, nominato: non traspare qui quella *deitas* che prima sembrava doversi dispiegare solo nell'evento della rivelazione e nella successiva comprensione teologica?<sup>715</sup>.

La filosofia cristiana sarebbe quindi per Melchiorre legittimata proprio in virtù della sua estrema «prossimità» di oggetto con la ricerca teologica; essa condividerebbe cioè con la teologia un «rapporto con la radice», un «ascolto della stessa datità originaria», seppur approcciata con metodologie che rimangono comunque da considerare come rispettivamente distinte<sup>716</sup>.

Per quanto riguarda la riflessione di Melchiorre, ci sentiamo di formulare le seguenti notazioni. Innanzitutto, non ci sembra che la posizione masnoviana, da lui brevemente richiamata, si configuri come ambigua ed imprecisa, tradendo in questo modo una problematicità già insita al livello delle proprie premesse. Il significato della valenza culturale dell'influenza del cristianesimo sulla filosofia ci sembra al contrario ben tratteggiato negli scritti del Maestro della Cattolica, seppur per sommi capi: essa, lo ricordiamo, indica quell'ampio contesto in cui alcune concettualità esplicitamente emerse nella riflessione cristiana vengono offerte alla riflessione filosofica in quanto tale. E la estrinsecità di tale influenza consiste semplicemente – ma crucialmente – nel posizionamento delle dette concettualità rispetto al procedimento filosofico in senso stretto: esterne ad esso in prima battuta, ed eventualmente, in seconda battuta, interne, qualora

---

<sup>714</sup> *Ivi*, 208.

<sup>715</sup> *Ibidem*.

<sup>716</sup> *Ivi*, 209.

si tratti di concettualità riguadagnabili, e poi effettivamente riguadagnate, attraverso un procedimento filosofico in senso stretto.

Ci sembra inoltre necessario muovere qualche obiezione di natura schiettamente metafisica alle riflessioni di Melchiorre, e nello specifico attorno al senso di quella originaria esperienza dell'assoluto, che per lui costituirebbe un iniziale disvelamento del divino. Per una metafisica che voglia impegnarsi in una indagine della massima radicalità attorno al reale, l'interrogativo al quale è necessario rispondere riguarda la natura effettiva di ciò che esiste. Riguarda cioè, in altre parole, proprio l'assoluto. Il metafisico si interroga difatti sulla estensione dell'assoluto, ma a partire dall'esperienza che egli, in quanto filosofo, fa della realtà che problematizza. La domanda è da configurarsi in questi termini: l'assoluto è ciò di cui facciamo effettivamente esperienza o no? E cioè, dal momento che ciò di cui gli uomini fanno esperienza è il divenire – un interminabile flusso di enti, o di configurazioni dell'essere, divenienti –: l'assoluto diviene? Non si può infatti certamente escludere, all'inizio della ricerca, che l'intero orizzonte dell'essere si esaurisca proprio nel divenire. È anzi compito dell'indagine metafisica indagare, vagliare questa possibilità, per cercare di capire se essa sia o meno consistente. L'esito della indagine può essere duplice: una conferma teoretica della absolutezza del divenire, oppure la scoperta della sua non absolutezza. La metafisica di trascendenza, che si ritiene in grado di giungere teoreticamente al trascendimento speculativo del divenire, argomenta attorno ad uno strato dell'essere che non diviene, ed al quale spetta dunque, di diritto, il titolo di assoluto autentico. A tale assoluto, a tale pienezza di essere che non diviene, si associa tradizionalmente il nome "Dio". Quando Maritain, nel frammento sopra riportato, parlando della intuizione dell'essere affermava che essa implicherebbe anche il riconoscimento di «un'esistenza assoluta ed irrecusabile», ed aggiungeva subito che tale esistenza poteva o insidare in quelle stesse cose o attestarsi fuori di esse, stava di fatto schematizzando proprio lo scenario dicotomico di cui abbiamo dato conto: o l'assoluto è il divenire, oppure è altro dal divenire. In questo senso, non ci pare consequenziale il commento di Melchiorre, il quale invece proprio in questi passaggi legge l'allusione ad un

iniziale trasparire della *deitas*. Che l'assoluto sia divino, e cioè che sia altro da quel divenire di cui facciamo immediata esperienza, è infatti tutto da dimostrare. La non-assolutezza del divenire in quanto tale non può certamente essere un presupposto dell'indagine metafisica, allo stesso modo in cui non può esserlo la sua assolutezza.

Riteniamo infine necessario formulare un ulteriore appunto alla riflessione di Melchiorre – questa volta di natura più epistemologica che metafisica –. A prescindere dal fatto che l'introduzione di quella *deitas*, che egli vede fare capolino nei passaggi maritainiani, sia o meno teoreticamente (/metafisicamente) giustificata; e cioè, a prescindere dal fatto che quel suo particolare discorso filosofico su Dio sia o meno fondato, non ci sembra che una filosofia capace di tematizzare il – o di approdare al – divino meriti per questo motivo l'appellativo di cristiana. In altre parole, la prossimità, la obiettiva vicinanza della metafisica con l'oggetto della teologia rivelata non ci pare un motivo sufficiente perché essa possa essere battezzata “cristiana”: una metafisica che giunga in un modo o nell'altro a Dio sarà per l'appunto una metafisica di trascendenza, e non una metafisica (/filosofia) cristiana.

In buona sostanza, ed a mo' di conclusione di queste riflessioni, ci sembra che l'obiezione classica di Van Steenberghen, con la quale il nostro autore non ha mancato di confrontarsi direttamente, continui però a rimanere insuperata: la filosofia con le sue sole forze nulla sa, nulla può sapere né dire a proposito della soprannaturalità specifica del dato cristiano che entra nel circolo ermeneutico di ente ed essere. In quanto filosofia della religione, essa certamente sa – e dice – che il cristianesimo lo considera tale. Ma sulla effettiva sua soprannaturalità non può che tacere.

La figura teorica attivata da Melchiorre del circolo ermeneutico tra ente ed essere, tra storico e soprastorico, tra finito ed infinito, per una attualizzazione della proposta maritainiana sulla filosofia cristiana – ed in particolare di quella del tardo Maritain – viene brevemente ripresa e valorizzata dal filosofo della religione Roberto di Ceglie. Di Ceglie, difatti, nel suo *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, ricorda come Melchiorre abbia ritenuto «guadagno mirabile e proprio della filosofia cristiana la

considerazione dell'intreccio di teoresi e storia»<sup>717</sup>. Si tratta di un elemento che permetterebbe inoltre, tanto per Melchiorre quanto per Di Ceglie, di ovviare a quella che invece è da loro considerata come una vera e propria «rigidità» della prima riflessione maritainiana la quale, peritandosi di distinguere tra natura e stato della filosofia, tra ordine di specificazione ed ordine di esercizio, attribuiva legittimità all'espressione in esame solamente qualora della filosofia si considerasse lo stato concreto, e non invece l'essenza. Di Ceglie, ricordando la importante clausola aggiunta da Maritain a tale linea argomentativa – una clausola che distingueva il caso particolare costituito dalla filosofia della prassi, a suo avviso dicibile cristiana sia per quanto ne riguarda lo stato sia per quanto ne riguarda la natura –, rievoca e sottoscrive la obiezione specifica di Melchiorre. Nel caso in cui si intenda

tener ferma l'autonomia del sapere filosofico, una qualsiasi subalternazione nella sfera dei principi dev'essere rifiutata, si tratti pure della filosofia morale; se, al contrario, si vuol tener ferma la tesi del decadimento radicale [dell'uomo dopo il "peccato originale"], allora si deve parlare di un'impotenza che concerne la stessa ragion teoretica<sup>718</sup>.

Questa distinzione maritainiana finirebbe dunque per dissolvere la questione della interrogazione attorno all'influsso effettivo della rivelazione cristiana sulla filosofia, e ciò proprio a motivo della decisione di isolare, per definizione, la natura, l'essenza della filosofia da ogni tipo di influenza storica<sup>719</sup>; una influenza che agirebbe piuttosto sul filosofo. Data questa situazione teorica, ci si troverebbe allora di fronte ad un bivio.

O si considera la filosofia *nella sua natura* suscettibile di ricevere l'influsso della Rivelazione, e si abbandona quindi la distinzione tra "natura" e "stato", oppure questa si mantiene, ma non più tra filosofia e natura da un lato e condizioni di esercizio e stato dall'altro, bensì *tra diverse condizioni di esercizio*. Solo in tal caso ci pare che la teoria maritainiana possa guadagnare effettiva coerenza, sebbene a costo di trasferirsi tutta sul piano della condizione di esercizio e dello

<sup>717</sup> R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, Prefazione di Antonio Livi, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004, 76.

<sup>718</sup> V. MELCHIORRE, citato in *ivi*, 75.

<sup>719</sup> R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, cit., 73.

stato esistenziale del soggetto che filosofa, tralasciando così la fondamentale questione dell'identità della filosofia e degli apporti che essa può ricevere dalla Rivelazione<sup>720</sup>.

Della mossa teorica di Vigna, che propone la sostituzione della distinzione maritainiana con quella tra senso forte e senso debole di filosofia al fine di evitare l'indebito trapasso dalla filosofia (natura) al filosofo (stato), Di Ceglie apprezza l'intendimento di fondo, consistente nel tentativo di rinvenire, per i due termini sfruttati da Maritain, una effettiva «dimensione comune»<sup>721</sup>. Ciò che però di questa soluzione teorica continua a non convincerlo riguarda il fatto che essa rischi di ridurre la questione della filosofia cristiana ad un mero ambito di opinabilità<sup>722</sup>. In tale rischio si incorrerebbe infatti nel momento in cui si decida di relegare la legittimità dell'influsso del cristianesimo al livello del cosiddetto senso debole di filosofia, che per Vigna consiste in una vasta area di sapere ermeneutico-sapientziale, che accoglie e raccoglie elementi collocati a una distanza differenziale da quel «nucleo fondativo»<sup>723</sup>, in cui consisterebbe invece il senso di filosofia definito come forte. Questo trasferimento della discussione «nella pura opinabilità»<sup>724</sup> comporterebbe però, nuovamente, una dissoluzione della discussione attorno alla questione degli influssi della rivelazione sulla filosofia, poiché a questo punto un «effettivo confronto» tra le due non si potrebbe neppure più istituire<sup>725</sup>.

A proposito delle riflessioni di Di Ceglie sulla proposta di Vigna ci sembra di poter affermare quanto segue. La «pura opinabilità» nella quale Vigna viene tacciato di relegare la importante questione che ci sta occupando potrebbe essere interpretata, e riletta, secondo gli spunti già messi in campo a suo tempo da Van Steenberghen. In particolare, pensiamo a quelli che sottolineavano la estrema difficoltà di individuare esattamente il tipo preciso di influenza che il cristianesimo ebbe sulla filosofia medievale, o meglio, la estrema difficoltà di identificare in modo certo la modalità

---

<sup>720</sup> *Ivi*, 73-74, enfasi nell'originale.

<sup>721</sup> *Ivi*, 74.

<sup>722</sup> *Ibidem*.

<sup>723</sup> *Ibidem*.

<sup>724</sup> *Ivi*, 75.

<sup>725</sup> *Ibidem*.

esatta con cui un particolare dato rivelato abbia influito sulla speculazione strettamente filosofica del medievale di turno. Tale difficoltà, come il lettore ricorderà, sarebbe causata proprio da quella acquisizione razionale, che tanto per Van Steenberghen quanto per Masnovo interessò le categorie e concettualità teologiche, presenti nel dato rivelato e ri-guadagnate poi filosoficamente. Se bene interpretiamo il pensiero di Van Steenberghen, si tratta cioè di una acquisizione la quale, una volta portata a termine, renderebbe per così dire retroattivamente invisibile agli occhi dello storico della filosofia l'effettivo processo del trasferimento del dato teologico alla filosofia, da intendersi quale trasmutazione del primo in dato filosofico ad opera del filosofo cristiano. Ma più in generale, ci sembra evidente da quanto emerge negli scritti di Vigna e Di Ceglie che una più fondamentale divergenza li contraddistingua: essa finisce per generare la diffidenza nella proposta di quello da parte di questi. Il fatto che Di Ceglie imputi alla distinzione di Vigna tra senso debole e forte di filosofia una dissoluzione della problematica in esame – dissoluzione che renderebbe dunque impossibile un confronto effettivo tra filosofia e cristianesimo –, ci sembra una chiara spia delle diverse concezioni che i due filosofi hanno della impresa filosofica in quanto tale ovvero, nel frasario di Di Ceglie, della «fondamentale questione dell'identità della filosofia»<sup>726</sup>.

Su tale questione conosciamo la posizione di Vigna, grazie alle sue riflessioni di scuola attorno al senso forte, epistemico di filosofia. Si tratta di una posizione che riteniamo valga la pena riprendere e valorizzare. Procederemo dunque in tale direzione, ma ripartendo questa volta da quei *loci* della riflessione di Maritain e Gilson, in vario modo relazionati al nostro tema di indagine, nei quali gli elementi teorici obiettivamente in linea con essa ci sembrano emergere in tutta chiarezza.

#### 4.2. Gilson, Maritain e la natura del filosofare

Per quanto riguarda il pensiero di Maritain, chiari riferimenti al sapere epistemico sono rinvenibili in *Distinguere per unire*. Essi come già

---

<sup>726</sup> *Ivi*, 74.

visto vengono segnalati da Vigna nel suo saggio dedicato a quest'opera, grazie alla messa in luce dei passaggi maritainiani in cui i due principi cardinali di tale concezione di sapere emergono chiaramente. Si tratta del principio di evidenza fenomenologica – da Maritain di fatto evocato quando egli rimanda agli «asserti immediati dell'esperienza sensibile»<sup>727</sup> –, e quelli di identità/non contraddizione – da lui etichettati come i «primi principi dell'intelligenza»<sup>728</sup> –; essi ci dicono rispettivamente dell'innegabile apparire di quel qualcosa che appare, così come del suo apparire incontraddittoriamente. Un riferimento al senso stabile del sapere si rinviene inoltre in apertura di *Scienza e saggezza*, come non manca di segnalare Vigna stesso in nota: secondo Maritain il termine scienza «nel suo senso più alto [...] significa *sapere fermo e stabile* [...], certamente non esaustivo se non in Dio, ma armato per la certezza e capace d'avanzare senza fine nel vero»<sup>729</sup>.

Per quanto riguarda invece il pensiero gilsoniano, ne richiamiamo un aspetto molto specifico, che si ricollega per via direttissima a quanto appena ricordato di Maritain. Ci riferiamo alla sua distinzione tra principi e postulati, in sede di discussione attorno alla teoria della conoscenza. Abbiamo deciso di rifarci ad un *locus* estremamente circostanziato in cui essa viene rievocata, a motivo delle sue afferenze rispetto a quanto stiamo dibattendo, ed ai protagonisti del dibattito. In una nota della prefazione di *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, egli infatti si riferisce cursoriamente ad alcuni suoi critici, che si erano confrontati con la proposta gnoseologica da lui articolata nel precedente *Le réalisme méthodique*. Tra loro, alcuni lo avevano tacciato di essere, in quell'ambito, un pragmatista.

---

<sup>727</sup> C. VIGNA, «Maritain e le forme del sapere», cit., 302.

<sup>728</sup> *Ivi*, 303. A proposito degli asserti immediati dell'esperienza sensibile, in *Distinguere per unire* Maritain cita un pertinente passaggio di J. De Tonquédec, estratto da un suo libro del 1929 dedicato a *La critique de la connaissance*, che anche Vigna ritiene utile riportare estesamente, in nota. Eccolo: «L'evidenza ci prende alla gola senza lasciarci il tempo di difenderci; essa ci salta agli occhi, non come una forza cieca, ma come una luce irresistibile. Appena lo spirito si accorge di riflettere, subisce questo colpo; non gli è concesso tempo per deliberare, la sua riflessione cade, immediatamente, su evidenze che non può discutere, che non deve “giustificare”, ma solo constatare e registrare. Non c'è e non non può esservi, al principio della critica della conoscenza, alcuna sosta, alcun momento di incertezza, di astensione, di ignoranza, di dubbio reale»; *ibidem*.

<sup>729</sup> J. MARITAIN citato in *ivi*, 301 n. 9, corsivi di Maritain.

Per difendersi da tale accusa Gilson ricorre a questa distinzione, che sarebbe in grado controbattervi proprio in virtù della natura di un principio.

D'autres critiques, que l'on me dispensera de citer, m'ont accusé de pragmatisme, comme si je n'avais pas affirmé expressément que le réalisme s'appuyait sur l'évidence de ses principes (*Le réalisme méthodique*, p. 12). Je n'imaginai pas alors que l'on pourrait confondre un principe avec un postulat<sup>730</sup>.

A differenza di un postulato, infatti, il quale viene assunto per una decisione comune da parte di chi decida di assumerlo, un principio si legittima da sé, a prescindere da una previa decisione a favore di un suo comune riconoscimento.

Se una gnoseologia realista, come quella che Gilson voleva promuovere in quei suoi scritti, è in grado di darsi una fondazione poggiando su principi anziché su postulati, la accusa di pragmatismo potrà essere facilmente respinta: il punto di partenza di tale teoria della conoscenza, e più generalmente di una filosofia, non sarà a questo punto pragmatisticamente assunto come deciso, quanto piuttosto riconosciuto come ciò oltre il quale è impossibile di diritto risalire, perché ogni tentativo di loro superamento non farà altro che riaffermare, *volens nolens*, quei medesimi principi sui quali essa andrà istituendosi. È questo proprio il livello dei due principi fondamentali: di evidenza fenomenologica e di evidenza logico-ontologica.

Nonostante il pudore gilsoniano nel fare i nomi degli accusatori, possiamo senza difficoltà alcuna individuarne almeno uno, appoggiandoci alle ricostruzioni storiografiche offerteci da Di Ceglie e da Mario Toso: si tratta, come avevamo già avuto modo di ricordare, proprio del nostro Masnovo. A proposito del realismo metodico gilsoniano, Di Ceglie sostiene difatti come esso fosse tranquillamente in grado di respingere le accuse che Masnovo gli aveva mosso – in “Riprendendo il problema criteriologico”<sup>731</sup> – di essere «ateoretico», «postulatorio», «pragmatico»<sup>732</sup>.

---

<sup>730</sup> É. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Parigi 1947, 5 n.

<sup>731</sup> A. MASNOVO, “Riprendendo il problema criteriologico”, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» vol. 24 n. 2 (1932) 137-140. Si notino in particolare i seguenti passaggi, sia



Costitutivo del realismo di Gilson è [...] il suo carattere di originarietà assoluta, al punto da far ricorrere al procedimento elenchico per difenderlo dalle obiezioni. Egli ha chiamato tale realismo “metodico”, poiché non può essere considerato il risultato di una riflessione metodologica, ma un metodo che si impone da sé<sup>733</sup>.

Prima di Di Ceglie, anche Toso, nel suo *Fede ragione e civiltà*, aveva richiamato brevemente la critica masnoviana al realismo metodico di Gilson. Il giudizio negativo espresso nel 1932 da Masnovo viene in questa sede contestualizzato rispetto alla replica ai critici gilsoniani, contenuta per

---

di Gilson, estratti da Masnovo dal saggio gilsoniano sul realismo metodico contenuto nella *Festschrift* in onore di Josef Geyser, *Philosophia perennis*, sia di Masnovo attorno alla proposta di Gilson. «Si surprenant qu'une telle thèse puisse d'abord paraître, le réalisme scolastique n'est pas fonction du problème de la connaissance – c'est bien plutôt le contraire qui serait vrai mais le réel y est posé comme distinct de la pensée, l'esse y est posé comme distinct du *percipi* en raison d'une certaine idée de ce qu'est la philosophie et comme une condition de sa possibilité même. C'est un réalisme méthodique», 137-138, enfasi di Gilson, commentato da Masnovo in questi termini: «il realismo metodico patrocinato dal Gilson ha dunque l'aria di un postulato. A suo favore non si invoca nessuna indagine gnoseologica o criteriologica, nessun oculato passaggio immediato o mediato dall'Io al non Io. Non sorregge una filosofia, ma n'è sorretto; è l'espressione d'una via scelta per un fine anteriormente stabilito», 138. E ancora: «Ce qu'il faut faire, c'est donc se libérer d'abord de l'obsession de l'épistémologie comme condition préalable de la philosophie. Le philosophe, en tant que tel, n'a d'autre devoir que de se mettre d'accord avec soi et avec les choses; or il n'a aucune raison de supposer *a priori* que sa pensée soit la condition de l'être; il n'a donc aucune obligation *a priori* de faire dépendre ce qu'il dira de l'être de ce qu'il sait de sa propre pensée. Sans doute, on peut soutenir que le contraire est également vrai et c'est avec pleine justice qu'on le soutiendrait. Le philosophe, en tant que tel, n'a aucune raison de supposer que sa pensée ne soit pas la condition de l'être et il peut, s'il le veut, assumer l'obligation de reconstruire l'univers en partant de la pensée. La chose est *a priori* si légitime que Descartes l'a tentée et que l'on n'a jamais trouvé jusqu'ici quoi que ce soit à dire de valable contre le Cogito considéré à son point de départ. Par contre, et cela suffit pour légitimer le point de vue contraire, le Cogito apparaît comme un fondement ruineux pour la philosophie, lorsqu'on envisage son point d'aboutissement. Avec un sur instinct du bon chemin, les grecs sont entrés résolument dans la vie du réalisme et les scolastiques y sont restés parce qu'elle conduisait quelque part; Descartes a essayé l'autre et, lorsqu'il y est entré, il n'y avait aucune raison évidente de ne pas le faire; mais nous savons aujourd'hui qu'elle ne conduit nulle part et c'est pourquoi nous avons le devoir d'en sortir», 138, enfasi di Gilson; il commento masnoviano afferma però che «alla taccia di ingenuità sfugge il realismo metodico non già perché voglia essere o sia un realismo critico cioè teoricamente giustificato: la sua ingenuità è distrutta non ad opera dell'analisi o d'altro simile, ma in forza del collaudo che gli viene dalla vita vissuta, cioè dalla storia dell'individuo, anzi dell'uomo. Questi trova nel realismo una meta che l'idealismo non sa indicare. Sta qui il punto centrale del pensiero del Gilson. Qualunque giudizio si porti intorno ai ricami storici, si ravvisa facilmente nella tesi del Gilson una affermazione di prammatismo, sia pure dichiarata e svolta con l'arte e la cultura che tutti riconosciamo al suo autore. Ma la illogicità del prammatismo non ha più bisogno di essere dimostrata. Come può la vita dell'individuo e dell'uomo offrire elementi di *valore* con cui misurare e apprezzare un ordine di idee, sia esso un metodo oppure un sistema, se non dipendentemente proprio da un ordine di idee?», 139, enfasi nell'originale.

<sup>732</sup> A. MASNOVO, citato in R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, cit., 110.

<sup>733</sup> R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, cit., *ibidem*.

l'appunto nel seguente *Realismo tomista*. A proposito della obiezione masnoviana, Toso afferma infatti che «prescindendo da eventuali modifiche del giudizio di Masново in seguito all'esame del volume suddetto (ma non ci pare ve ne siano state), tenendo conto delle ragioni di Gilson e della natura del suo stesso realismo metodico, sembra che il giudizio di Masново non sia del tutto giustificato»<sup>734</sup>.

A prescindere dalla correttezza o meno della analisi masnoviana de *Il realismo metodico*, e quindi della fondatezza della sua critica conseguente, ci sembra di poter formulare un giudizio irenistico a proposito di questo dibattito gnoseologico, e proprio a partire dalla puntualizzazione (o rettifica?) gilsoniana contenuta nella nota della prefazione de *Realismo tomista*. La dichiarazione del suo ricorrere a principi – piuttosto che a postulati – per una costruzione radicale, autenticamente fondata, di una teoria della conoscenza, costituisce un momento di concordanza obiettiva col pensiero filosofico di Masново, e dei suoi allievi: questa mossa gilsoniana, infatti, pertiene a quella concezione forte – epistemica – di filosofia, che costituisce il nucleo teoretico della proposta speculativa neoclassica milanese.

#### 4.3. Teologia naturale e natura del filosofare

Nel nucleo teoretico della filosofia neoscolastico/neoclassica milanese trova spazio anche l'esecuzione di una teologia razionale, o teologia naturale – due espressioni che utilizziamo alla stregua di sinonimi. Per i discepoli di Masново, tale impresa è la naturale prosecuzione del discorso sul fondamento del sapere, ovvero sulla cosiddetta struttura originaria. Al pari di esso, per codesta scuola filosofica una teologia naturale deve essere concepita così da risultare incontrovertibile. Vale la pena soffermarci anche su questo aspetto specifico della teoresi milanese. La questione della legittimità o meno di una teologia naturale cristiana ha difatti avviato ed animato la nostra indagine sul concetto di filosofia cristiana: un confronto diretto con questa altra modalità di articolare un discorso su Dio – quello

---

<sup>734</sup> M. TOSO, *Fede ragione e civiltà. Saggio sul pensiero di Étienne Gilson*, LAS, Roma 1986, 59 n. 61.

neoscolastico/neoclassico – ci sembra poter contribuire ad illuminare, ed approfondire ulteriormente, le questioni epistemologiche fondamentali che nel dibattito sulla filosofia (/teologia naturale) cristiana sono in gioco.

#### 4.3.1. La teologia naturale nel dibattito sulla filosofia cristiana

Nel vasto ambito delle passate discussioni sulla legittimità o meno del darsi di una filosofia cristiana non sono certamente mancati riferimenti alla questione della teologia naturale, ed al ruolo che essa andrebbe a ricoprire nel contesto di una filosofia che voglia adottare l'epiteto in esame. Abbiamo già avuto modo di richiamare la posizione gilsoniana grazie alla analisi di Wippel, il quale ci ricorda come per Gilson fosse necessario sostenere una «connessione reale» tra teologia naturale e teologia rivelata, per i motivi visti. Un cenno stringato alla posizione di Gilson a tale riguardo è presente anche nel saggio di Melchiorre sulla filosofia cristiana secondo Maritain: in una nota dedicata al gilsoniano *Christianisme et philosophie* viene riportato, tra gli altri, un passaggio che sostiene che «per i viaggiatori che noi siamo, è poco probabile che la teologia naturale possa costituirsi come “preambolo della fede” senza tener conto della fede di cui vuol essere il preambolo»<sup>735</sup>. Altri riferimenti alla teologia naturale sono rinvenibili nell'opera di Di Ceglie dedicata al pensiero di Gilson. Di Ceglie, infatti, trattando del rapporto tra teoresi e storia nel pensiero gilsoniano, richiama le tomiste cinque vie a Dio, ed esprimendo la propria veduta circa il rapporto tra impresa filosofica ed esistenza di Dio, afferma: «che Dio esista, non è certo cosa che la filosofia possa dimostrare, poiché essa ha solo il compito di rilevare la correttezza e la validità razionale della sua affermazione»<sup>736</sup>. Non ci pare di riuscire a comprendere in cosa consista esattamente la differenza tra dimostrazione dell'esistenza di Dio da un lato e rilevazione della correttezza e validità razionale della sua affermazione dall'altro: cosa può essere infatti la seconda espressione, se non un altro modo di dire la prima? Proseguiamo però con la nostra carrellata, e rileviamo come la figura teorica della teologia naturale in relazione alla nostra tematica venga fatta

---

<sup>735</sup> V. MELCHIORRE, “L'idea di filosofia cristiana in Jacques Maritain”, cit., 195 n. 38.

<sup>736</sup> R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, cit., 77.

emergere anche dal noto filosofo e giallista americano Ralph McInerny (1929-2010): in alcune sue “Reflections on Christian Philosophy” egli, in dialogo col collega Alvin Plantinga, affermava infatti che «the status of Christian Philosophy should be discussed [...] with particular reference to the status of natural theology»<sup>737</sup>. Ripartiamo dunque dal suggerimento di McInerny, ed analizziamo quell’aspetto del pensiero di un altro noto discepolo di Masnovo, che della filosofia cristiana ebbe modo di parlare proprio in riferimento alla teologia naturale: Gustavo Bontadini (1903-1990)<sup>738</sup>.

---

<sup>737</sup> R. McINERNY, “Reflections on Christian Philosophy”, in VICTOR B. BREZIK (a cura di), *One Hundred Years of Thomism. Aeterni Patris and Afterwards. A Symposium*, Center for Thomistic Studies, Houston TX 1981, 72. Di McInerny sul nostro tema si vedano anche l’omonimo saggio contenuto in L. ZAGZEBSKI (a cura di), *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1993, 256-279, così come ID., “Thomism as Christian Philosophy”, in S. GRIFFIOEN E B. M. BALK (a cura di), *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century: Assessment and Perspective*, Kok, Kampen 1995, 33-40, e ID., “How I Became a Christian Philosopher”, «Faith and Philosophy» vol. 15 n. 2 (1998) 144-146, del quale riportiamo questo passaggio, che ben sintetizza la sua postura sul tema: «to put it Thomistically, I think there has often been a blurring of the distinction between philosophy and theology. If philosophy is discourse that pins itself to truths that are in the public domain, so that an argument must always be hooked up to the things that in principle everybody knows, those being the starting points or principles of philosophy, theology pins itself to truths that are taken to be such on the basis of divine faith, e.g. the Incarnation, Trinity, atonement, etc. Discussion of these by philosophers can suggest that there are principles in the public domain sufficient to guide one in such discussions. But of course there is nothing here to discuss of a truth-bearing kind apart from faith. It is revelation that delivers such truths to us and the grace of faith is the name for the acceptance of them as true. But this is to pin one’s arguments to truths that are not in the public domain, that is, what any mind can in principle be taken to know. One reaction to this is to say that Augustine was not as demanding as Thomas and seems to jumble up philosophy and faith without hesitation. This is a large matter, of course, but in the end it seems to me to amount to a decision to engage in theology rather than philosophy – but without a net. The net would be an overt appeal to revelation», 145-146. Nella sezione di un suo saggio sulla filosofia cristiana dedicata a “McInerny on the Impossibility of a ‘Christian Philosophy’”, Nicholas J. Healy Jr. richiama alcuni *loci* del libro di McInerny *Preambula Fidei*, la analisi dei quali lo conduce ad allineare la posizione di McInerny a quelle di Maritain e Van Steenberghen; cfr. N. J. HEALY JR., “Preambula fidei: David L. Schindler and the Debate over ‘Christian Philosophy’”, in N. J. HEALY JR. E D. C. SCHINDLER (a cura di), *Being Holy in the World: Theology and Culture in the Thought of David L. Schindler*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2011, 104-107.

<sup>738</sup> Sulla figura di Bontadini si vedano P. PAGANI, *L’essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016; L. GRION, *La vita come problema metafisico. Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2008; C. VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008; G. GOGGI, *Dal diveniente all’immutabile. Studio sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Prefazione di Emanuele Severino, Cafoscarina, Venezia 2003.

#### 4.3.2. Gustavo Bontadini su metafisica e filosofia cristiana

Per comprendere la posizione di Bontadini sulla tematica che ci sta occupando, può essere utile partire da un breve articolo assente dalla sua *opera omnia*, curata attorno alla metà degli anni Novanta dalla casa editrice milanese Vita e Pensiero. Ci riferiamo al saggio del 1942 dal titolo “La neoscolastica come dottrina moderna”<sup>739</sup>. In questa sede, il nostro autore prosegue un dialogo già avviato col filosofo spiritualista cristiano Armando Carlini, ed in particolare coi suoi *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*<sup>740</sup>. Bontadini replica puntigliosamente a talune osservazioni che il suo interlocutore gli aveva in quella sede mosso. Il valore strategico di quella che Bontadini, in alcuni suoi scritti ormai classici, aveva chiamato Unità dell’Esperienza (UdE)<sup>741</sup> – nel nostro contesto, sinonimica della struttura originaria del sapere –, è costituito dalla sua rimozione del dogmatismo gnoseologico, sul quale la Modernità filosofica era andata costituendosi: il dualismo, l’alterità presupposta di essere e pensiero, che apriva quindi la faticosa caccia a quelle condizioni che, auspicabilmente, avrebbero potuto garantirci circa la affidabilità del nostro rapporto conoscitivo col reale. Tale rimozione permetterebbe a colui che voglia filosofare la «visione della originaria ed intima – reale, esistente – concretezza del mondo umano. Dentro la quale noi ci muoviamo non come tra ombre, ma come in solidissima realtà. Solidissima, intendo, quanto alla certezza conoscitiva che ne abbiamo»<sup>742</sup>. La questione metafisica per Bontadini si istituisce proprio a partire dalla posizione teoretica della UdE: una posizione da intendersi come affermazione di quella «presenzialità pura o assoluta o originaria» in cui l’UdE, per l’appunto, consiste<sup>743</sup>, e che andrà poi mediata speculativamente, per cercare di capire se essa sia o meno tutto ciò che esiste, se essa sia o meno l’assoluto. Una impostazione siffatta della

---

<sup>739</sup> G. BONTADINI, “La neoscolastica come dottrina moderna”, «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 34 n. 3 (1942) 108-115.

<sup>740</sup> Cfr. A. CARLINI, *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*, Tipografia Oderisi, Gubbio 1941.

<sup>741</sup> Si veda in particolare G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

<sup>742</sup> G. BONTADINI, “La neoscolastica come dottrina moderna”, cit., p. 110.

<sup>743</sup> *Ivi*, 111.

questione metafisica è in grado di smarcarsi dalla critica kantiana alla problematica cosmologica, alla quale Carlini si rifà. Tale critica, è risaputo, condannava *in toto* la impresa metafisica alla impossibilità di legittimarsi come scienza esatta delle cause ultime del cosmo – e quindi come scienza di Dio. Ma poiché la teoria dell’UdE sfrutta non tanto una concezione naturalistica dell’essere, quanto piuttosto il suo carattere di trascendentalità – tanto il fisico quanto lo spirituale, tanto gli enti di natura quanto la coscienza che tali enti originariamente intenziona, sono – essa sfugge dalle maglie del criticismo kantiano, e lo fa attestando quella originaria, inevitabile, trascendentale presenzialità dell’essere, che amplia la gittata della interrogazione metafisica ben oltre la problematica naturalistico-cosmologica, ed a monte della accezione “produttiva” del sapere, che era invece implicata nella concezione kantiana del trascendentale (esperienza come «*prodotto* dell’attività categorizzante»<sup>744</sup>).

Orbene, sia Bontadini che Carlini tematizzano come cruciale, per le rispettive proposte filosofiche, il «problema teologico». La grande differenza che il primo non può non registrare riguarda però il fatto che il suo interlocutore ritenga necessario porre «tra i presupposti costruttivi di tale problema la fede religiosa»<sup>745</sup>. Pur trattandosi di una mossa estranea al suo stile teoretico, per il quale la distinzione tra momento filosofico e momento religioso/teologico anche in sede di riflessione su Dio rimane fondamentale, Bontadini sottolinea la valenza spiritualistico-esistenziale che la propria idea di metafisica sarebbe ad ogni modo in grado di garantire, e lo fa ricorrendo ad un frasario tipicamente ed esplicitamente masnoviano.

Egli [Carlini] mi dovrebbe riconoscere che, ponendo il problema filosofico come problema della vita, – del suo valore, del suo destino – vi ho pure introdotto quel principio spiritualistico, che basta a distinguerlo dai problemi meramente scientifici e, insomma, dal problema cosmologico, ovvero da quello cui il Carlini riserba il termine di metafisico<sup>746</sup>.

---

<sup>744</sup> *Ibidem*, enfasi nell’originale.

<sup>745</sup> *Ivi*, 113.

<sup>746</sup> *Ibidem*.

Alla luce di tale considerazione, ribadita anche più avanti mediante l'affermazione che «la trattazione del problema logico-metafisico non elide punto, ma accompagna ed integra il problema proprio del Carlini, quello della spiritualità»<sup>747</sup>, Bontadini può procedere a rigettare recisamente la critica mossa dal collega alla sua Scuola filosofica. Essa, in buona sostanza, accusava la tradizione neoscolastica di essere razionalista, in questi termini:

è strano come i miei colleghi neoscolastici non si preoccupino minimamente, anzi, a quanto sembra, hanno una profonda diffidenza per il problema della spiritualità... Il loro Dio è un Dio che ha il mero scopo di spiegare il mondo, come quello aristotelico, anzi, direi, meno ancora [...]. In ogni modo, il Dio del Cristianesimo non sembra interessarli (in quanto filosofi s'intende). Di qui, anche, il loro quasi assoluto disinteresse per il problema religioso. La tomistica "teologia razionale" degrada verso una "teologia razionalistica"<sup>748</sup>.

Bontadini incalza il suo interlocutore, notando come in effetti egli stesso nel suo scritto non avesse mancato di richiamare proprio quei *loci* del pensiero di Masnovo, la cui analisi permetterebbe invece di scongiurare una generale interpretazione della neoscolastica nei termini di una filosofia razionalistica.

Eppure il Carlini cita, in questo stesso scritto, il Masnovo, come un maestro della Neoscolastica, richiamandone la concezione della filosofia come problema della vita, l'ammonimento a non credere che i medioevali pensassero il loro Dio come "il grande stantuffo dell'universo" e lo studio dove mette in luce la sostanziale affinità tra il pensiero di S. Agostino e quello di S. Tommaso. "La filosofia verso la religione" dello stesso Masnovo contiene poi la tesi fondamentale che la filosofia, nel suo sforzo di risolvere il problema della vita, si arresta, in fine, ad una invocazione rivolta alla religione, alla religione positiva. E Iddio, come spiega il mondo, così spiega l'uomo<sup>749</sup>.

---

<sup>747</sup> *Ivi*, 114.

<sup>748</sup> A. CARLINI, citato in *ibidem*. Questo brano carliniano è richiamato anche da Inos Biffi in "Filosofia neutra e teologia separata nella neoscolastica milanese", in ID., *Alla scuola di Tommaso d'Aquino. Lumen ecclesiae. Intelligenza e amore del mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 2007, 285.

<sup>749</sup> G. BONTADINI, "La neoscolastica come dottrina moderna", cit., 114-115.

La questione della filosofia cristiana, in esplicita connessione con la metafisica, ricompare molto brevemente in un saggio più tardo, risalente al 1953 ed ora accolto nel primo volume di *Conversazioni di metafisica*<sup>750</sup>. Al termine di un dialogo con il problematicismo dell'amico Ugo Spirito, nel quale si esponevano le ragioni per le quali, a suo avviso, tale proposta speculativa marciasse inevitabilmente verso la propria dissoluzione, Bontadini prospetta quale possibile strada filosofica aperta all'uomo suo contemporaneo quella della metafisica, una impresa alla quale egli associa – inaspettatamente – l'epiteto incriminato: «l'alternativa di fronte a cui resta la coscienza contemporanea è ormai quella del tecnicismo, da una parte, e della metafisica “cristiana” dall'altra»<sup>751</sup>. La nota che il nostro autore inserisce a questo punto è però chiarificatrice, nell'affermare che «la metafisica, si sa, non è, per sé, né cristiana, né pagana, né altro: ma qui parliamo in termini storici»<sup>752</sup>. Ci pare possibile offrire una interpretazione fedele di questo passaggio bontadiniano, richiamandoci ancora al magistero del suo Maestro: parlare di una metafisica cristiana, ma solo in termini storici, sembra infatti riaffermare in altro modo la formula masnoviana di una filosofia (/teologia naturale) che procede verso la religione, attraverso una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio aperta ad un possibile – e sempre filosoficamente indeducibile – incontro storico, personale, col Dio cristiano.

Un altro dialogo particolarmente ricco di implicazioni per la nostra indagine è quello che Bontadini intrecciò con Pietro Prini. Il suo commento al priniano *Cristianesimo e filosofia* si impegna innanzitutto a smentire la tesi del collega, che sosteneva la impossibilità di fede e quella che Prini chiamava una «problematicità radicale», da intendersi qui come la costruzione di una protologia/metafisica<sup>753</sup>. Ogni tentativo di armonizzare i due orizzonti sarebbe per Prini destinato a rendere l'indagine filosofica un mero *ludus*, un gioco inessenziale, reso tale proprio dalla fede, la quale già

<sup>750</sup> G. BONTADINI, “Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo”, in ID., *Conversazioni di Metafisica*, Vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1971, 109-140.

<sup>751</sup> *Ivi*, 139.

<sup>752</sup> *Ibidem*, n. 13.

<sup>753</sup> G. BONTADINI, “Filosofia e religione nel pensiero di Pietro Prini”, in ID., *Conversazioni di Metafisica*, Vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1971, 195.



da sola è in grado di offrire risposte di natura radicale attorno al «senso dell'essere e della vita», di cui effettivamente la protologia/metafisica va in cerca<sup>754</sup>. La smentita bontadiniana si istituisce a partire dallo scontato riconoscimento di quella accezione della tesi priniana che la rende una ovvietà: è ovvio riconoscere la diversità del ruolo della indagine filosofica in una coscienza credente rispetto ad una coscienza non credente. Solo per la seconda, difatti, il senso dell'essere e della vita dipenderà interamente da quanto la riflessione filosofica sarà in grado di stabilire. Tale diversa condizione esistenziale non impedisce però al credente di impegnarsi a tutti gli effetti in una ricerca *pure rationis*, che rimane eseguibile in modo autenticamente radicale anche nell'ambito di un più ampio orizzonte di fede.

Essa differenza, invece, comporta da parte del credente una credenza nella compatibilità tra la sua fede e la sua indagine razionale: proprio in forza di tale credenza, egli si impegnerà in vista di una loro possibile armonizzazione<sup>755</sup>. Questo passaggio bontadiniano ci pare di primaria importanza: come testimoniato dai termini utilizzati e dai corsivi inseriti – il credente, «come *crede* in Dio, così *crederà* che la ricerca non potrà mai andare, definitivamente, contro la sua fede»<sup>756</sup> – per l'uomo di fede la armonia tra ragione e fede è una verità di fede; non di ragione.

Così come di primaria importanza ci pare la riflessione subito seguente, con cui Bontadini critica senza indugio anche la convinzione priniana che vede consistere il *ludus* «nel ritenere irrilevante, nella posizione del problema filosofico, la differenza tra la situazione del credente e quella del non credente»<sup>757</sup>. Ora, Bontadini è al contrario dispostissimo, e proprio a partire dalla sua personale posizione di filosofo credente impegnato in una indagine razionale radicale, a «riconoscere la “rilevanza” della detta differenza»<sup>758</sup>. Ciò detto, rimane però da ribadire come tale differenza si collochi «su un piano diverso da quello su cui il credente è chiamato ad affrontare il problema filosofico con la stessa radicalità del non

---

<sup>754</sup> *Ibidem*.

<sup>755</sup> *Ivi*, 196.

<sup>756</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

<sup>757</sup> P. PRINI, citato in *ibidem*.

<sup>758</sup> G. BONTADINI, “Filosofia e religione nel pensiero di Pietro Prini”, cit., *ibidem*.

credente»<sup>759</sup>. Si tratta, per dirlo con termini ormai familiari alla nostra indagine, della differenza tra piano epistemologico e piano antropologico, ovvero tra piano disciplinare e piano psicologico-esistenziale.

Nel suo saggio Prini denuncia come da rimuovere un equivoco che si anniderebbe all'alba della stagione moderna della filosofia, e segnatamente al principio della riflessione del suo grande iniziatore. La mossa cartesiana di presentare il dubbio alla stregua di un semplice espediente preambolare, retorico, allo scopo di introdurre il *cogito*, avrebbe alimentato tale equivoco. La riduzione del dubbio a dubbio solamente metodico avrebbe cioè velato la «reale problematicità della filosofia», intesa «come ricerca originaria e autonoma»<sup>760</sup>. La replica di Bontadini a questa interpretazione dell'inizio della filosofia di Cartesio, individua quale via di uscita dal dubbio il «darsi totale al negativo»<sup>761</sup>, da intendersi come quella componente strutturale della metafisica classica, che sancisce la autentica fondazione di una tesi solo attraverso la certificazione della contraddittorietà della contraddittoria – una contraddittorietà che vale quanto la «nullità teoretica» di tale contraddittoria<sup>762</sup>. Da qui la affermazione tomista secondo la quale la filosofia «*universalem dubitationem inducit de veritate*»; una condizione la cui via di uscita è tratteggiata dall'adagio agostiniano, che afferma come il dubitante «*de his omnibus dubitare non debet, quae si non essent dubitare non posset*» – tra le quali Bontadini non manca di annoverare il *cogito* stesso<sup>763</sup>. Il filosofo milanese difende inoltre il carattere di pura metodicità del dubbio: a tale stadio aurorale della ricerca, esso deve rimanere impregiudicato rispetto alla propria insormontabilità o meno, pena la immediata caduta in una ingiustificata dogmatizzazione dell'una o dell'altra opzione. «Tocca allo sviluppo effettivo dell'indagine di stabilire se esso viene, o no, superato»<sup>764</sup>.

Il dialogo con Prini prosegue con una stringata esposizione delle rispettive posizioni attorno alla interpretazione generale della stagione

---

<sup>759</sup> *Ibidem*.

<sup>760</sup> P. PRINI, citato in *ibidem*.

<sup>761</sup> G. BONTADINI, "Filosofia e religione nel pensiero di Pietro Prini", cit., 196.

<sup>762</sup> *Ivi*, 197.

<sup>763</sup> *Ibidem*.

<sup>764</sup> *Ibidem*.

filosofica moderna. Per Bontadini, com'è risaputo, l'esito della stessa consistette fondamentalmente nell'auto-toglimento del presupposto naturalistico – alterità presupposta, dogmaticamente affermata di essere e conoscere – che era presente fin dal suo principio (e cioè nella riflessione cartesiana). Tale esito permetterebbe di considerare la apertura del soggetto alla realtà come la originaria ed immediata posizione del piano interale (UdE), a tutti gli effetti affidabile ed innegabile punto di partenza di ogni indagine filosofica, ivi compresa di quella a cui Bontadini più di ogni altra teneva, la metafisica. Prini, al contrario, della Modernità filosofica denuncia il prometeico tentativo di assolutizzare il soggetto, ed il fallimento di siffatta impresa. La conseguente postura della filosofia contemporanea si configurerebbe dunque come un “problematicismo”, da intendersi però come «insuperabilità del dubbio»<sup>765</sup>: un problematicismo cioè che secondo questa interpretazione è da pensare come trascendentale, di contro al semplice «problematicismo situazionale», ovverosia «metodico», e quindi potenzialmente superabile, quale invece Bontadini riteneva di scorgere in tale orizzonte teorico<sup>766</sup>. Della disamina di Prini attorno al percorso della filosofia moderna Bontadini sottolinea non tanto il contenuto specifico, col quale come abbiamo visto egli dissente, quanto piuttosto il procedimento che il suo interlocutore mette in atto per formulare il proprio giudizio. Prini infatti, in ordine alla emissione dello stesso si impegna a fare proprio ciò che egli ritiene infattibile da parte di un filosofo cristiano: «filosofare radicalmente», senza alcun tipo di presupposto, ivi compresi quelli provenienti da un contesto di fede<sup>767</sup>. La contraddizione *in actu exercito* in cui Prini finisce per incappare viene tratteggiata nei seguenti termini.

Si dirà ch'egli quell'esame l'ha condotto con distacco, che quell'esito egli lo riconosce valido solo in rapporto alle premesse (che sono quelle, appunto, del filosofare senza presupposti). Ma si badi che, con ciò, si è concesso tutto quanto chiede chi, come il sottoscritto, rifiuta l'*aut aut* priniiano. Giacché, da una parte, quel *distacco* denuncia, appunto, la presenza della fede; ma dall'altra il *giudizio* che si

---

<sup>765</sup> *Ivi*, 198.

<sup>766</sup> *Ibidem*.

<sup>767</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

pronuncia (il giudizio sull'esito della filosofia radicale) implica che si eseguiscano tutte le operazioni che lo convalidano, e che sono appunto quelle del filosofare radicale!<sup>768</sup>

Ciò permette a Bontadini di mostrare in atto, operante, la propria

distinzione [...] tra il significato *esistenziale* della differenza tra l'avere e il non avere la fede, e quel significato formale, che Prini vorrebbe conferire alla stessa differenza, e per il quale si fonderebbe la tesi di questa prolusione [quella di Prini], secondo cui chi ha fede non potrebbe condurre un'indagine radicale<sup>769</sup>.

Un'altra notazione preziosa per l'economia della nostra indagine si rinviene poco oltre, quando Bontadini, ribadendo la non esclusione reciproca di fede ed interrogazione radicale, contro la tesi priniana e la figura, da Prini evocata, di Heidegger, afferma che la loro incompatibilità non può essere affermata pregiudizialmente: non esiste cioè una «incompatibilità formale»<sup>770</sup>. Ma aggiunge l'importante clausola: «per lo meno sino a tanto che l'esercizio della ragione non abbia portato alla negazione dei contenuti della fede»<sup>771</sup>. Una condizione che non è certo possibile escludere *a priori*. Ciò implica che la compatibilità tra ragione e fede andrà verificata, da parte del filosofo, caso per caso, e cioè paragonando ogni acquisizione filosofica di volta in volta raggiunta con quanto contenuto nel dato di fede. Senza pregiudizi negativi, ma neppure aprioristicamente positivi.

Tale interpretazione del pensiero bontadiniano può essere ulteriormente puntellata da altre sue riflessioni sul rapporto tra ragione e fede, presenti nel contesto di un dialogo degli anni Settanta con Ugo Spirito ed Emanuele Severino intitolato “Fuochi incrociati sopra la Chiesa”, anch'esso assente dalla *opera omnia*<sup>772</sup>. Della replica al primo, che nella propria produzione intellettuale aveva dipinto un quadro secondo cui la

---

<sup>768</sup> Ivi, 198-199, enfasi nell'originale.

<sup>769</sup> Ivi, 199, enfasi nell'originale.

<sup>770</sup> *Ibidem*.

<sup>771</sup> *Ibidem*.

<sup>772</sup> G. BONTADINI, “Fuochi incrociati sopra la Chiesa. Lettera aperta di Gustavo Bontadini a Ugo Spirito”, «Giornale critico della filosofia italiana» vol. 4 n. 1 (1973) 114-130.

religione si trovava oramai in costante arretramento – un arretramento da leggersi come smentita, confutazione progressiva – di fronte all’avanzare trionfante del progresso scientifico, possiamo difatti estrarre quanto segue. Innanzitutto, rievocando il noto adagio che afferma come «*nulla umquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest, sed mutuam sibi opem ferunt*», Bontadini: da un lato, notava come il secondo momento dell’aforisma – quello del mutuo aiuto tra fede e scienza – appartenesse effettivamente al passato («ora è stato annullato»); dall’altro – ricordando per inciso che il primo momento rappresentava il «motto di fondazione» della sua istituzione accademica – affermava come la convinzione della impossibilità di un conflitto tra ragione e fede pertenesse all’orizzonte della fede<sup>773</sup>. Inoltre, interrogandosi attorno alla eventualità che tale conflitto potesse prima o poi verificarsi, egli sosteneva come allora cedere il passo sarebbe toccato alla fede, e non alla ragione, ed aggiungeva che tale conclusione sarebbe stata sottoscritta tanto da Agostino quanto da Tommaso: «quando ciò» – e cioè una smentita della religione da parte della scienza – «si avverasse, è chiaro che la fede dovrebbe “deporre le armi”. E ciò sarebbe conforme anche allo stesso “spirito di fede”, poiché la fede attiene alla verità. Su questo, i primi a sottoscrivere la capitolazione sarebbero stati gli stessi maggiori filosofi cristiani, Agostino e Tommaso in testa»<sup>774</sup>.

Dopo aver aggiunto che in effetti una dimostrazione da parte della scienza contro la fede non si era ancora data, aver richiamato la natura della epistemologia della scienza, così come l’universale riconoscimento ed accettazione delle conquiste scientifiche, Bontadini si interrogava sull’area del sapere all’interno del quale uno scontro con la fede avrebbe effettivamente potuto darsi. La sua risposta è, ancora, cruciale per comprenderne la postura sul nostro tema: tale territorio è quello al cui proposito la metafisica, e non la scienza empirico-sperimentale, si esprime. La effettiva verifica della compatibilità o incompatibilità di ragione (metafisica) e fede andrà inoltre operata tramite una analisi caso per caso.

---

<sup>773</sup> *Ivi*, 116.

<sup>774</sup> *Ibidem*.

Dal punto di vista della *competenza*, quale territorio può essere oggetto di contesa tra scienza e fede? Ovvero: in quale territorio può avvenire lo scontro? Dissi altra volta che solo una metafisica potrebbe falsificare la religione, perché solo la metafisica accampa diritti sullo stesso territorio di cui si ingerisce la fede. A cominciare dalla concezione di Dio. Su Dio la scienza non può dire nulla. E così sulla divinità di Cristo. Qui è necessario scendere ai *casi*. Scrivi che “la *dimostrazione* scientifica si allarga di continuo a nuove verità e la Chiesa dapprima incerta e riluttante finisce con l’accettarle senza riserve”. Possiamo ammettere che codesto allargamento non abbia limiti; ma quello che è limitato *a-priori* è il *campo* in cui l’allargamento si produce, che non è il campo metafisico, non il campo dell’Intero<sup>775</sup>.

Ma torniamo al dialogo con Prini. Commentando, ed apprezzando, la priniana proposta di una filosofia cristiana, che Bontadini colloca nella grande area dello spiritualismo cristiano e che ci dice consistere «in una teoria della *storicità*, in una logica della *testimonianza*, e in una fenomenologia del *Sacro*»<sup>776</sup>, viene affermata la compatibilità di una tale proposta con quella dei neoscolastici, nello spirito tipicamente bontadiniano della esclusione delle esclusioni. «Giacché anche la neoscolastica si articola in una “filosofia cristiana”, allorché il filosofo neoscolastico accetta il Kerigma cristiano»<sup>777</sup>. Si noti, ancora, la sottolineatura della centralità della figura del filosofo piuttosto che della filosofia per sdoganare la espressione in esame: ne risulta così una generale accettazione della formula, ma fuori da un contesto strettamente epistemologico-disciplinare. La nota che Bontadini inserisce a questo punto merita una analisi particolare: essa infatti ci sembra rappresentare il *locus* che meglio e più sinteticamente ricapitola e presenta la sua posizione sul nostro tema. Vi si rinvencono inoltre utili distinzioni e definizioni, in vista di una possibile risoluzione teorica della problematica.

La denominazione di “filosofia cristiana” era rifiutata da qualche neoscolastico, per esempio dal mio Maestro Olgiati, solo perché quel che si considerava come filosofia era poi la stessa metafisica. Ed allora, si osservava, la metafisica non è

<sup>775</sup> *Ivi*, 117, enfasi nell’originale.

<sup>776</sup> G. BONTADINI, “Filosofia e religione nel pensiero di Pietro Prini”, cit., 202.

<sup>777</sup> *Ibidem*.

cristiana piuttosto che maomettana o buddista. Ma se si distingue, come è opportuno, tra metafisica e filosofia, intendendo col primo termine la dottrina dell'essere, e col secondo l'elezione che l'uomo fa di se stesso sul piano dell'essere, o qualcosa di simile, allora risulta la pertinenza della denominazione incriminata. Giacché diciamo filosofia cristiana quella progettazione esistenziale che il singolo fa accogliendo in sé il messaggio cristiano, e immettendosi così in una cristiana sapienza<sup>778</sup>.

Del passo riportato si notino in particolare: da un lato, la distinzione tra metafisica e filosofia; dall'altro, le rispettive loro definizioni. La metafisica viene considerata, in modo classico, come la dottrina dell'essere. Per il nostro autore essa è costitutivamente impegnata nella indagine attorno al senso dell'intero, e cioè nella messa in discussione della assolutezza di ciò di cui si fa esperienza. In altre parole, secondo Bontadini la metafisica deve problematizzare il reale che l'uomo esperisce, per cercare di comprendere se esso sia o meno l'assoluto. L'esito di tale indagine può essere quello di una metafisica di trascendenza, che afferma la non assolutezza dell'esperienza in virtù della scoperta di uno strato dell'essere che non diviene, oppure di immanenza, che invece nulla rinviene oltre l'esperienza, ed in essa finisce per acquietarsi. Tale indagine ha da configurarsi come squisitamente razionale. Sulla assolutezza o meno della esperienza essa vuole cioè esprimersi in modo inoppugnabile, incontrovertibile: appoggiandosi alle evidenze che in nessun modo potrebbero essere negate – quelle della struttura originaria –, e da loro muovendo attraverso un procedimento dimostrativo apagogico, che si impegna a provare la propria tesi attraverso la ostensione della

---

<sup>778</sup> Ivi, 202-203 n. 2. Alla figura di Olgiati Bontadini dedica un breve saggio dal titolo "Il filosofo Olgiati". A proposito della sua diffidenza nei riguardi della espressione che stiamo esaminando, egli afferma che «è in rapporto al suo senso del *soprannaturale* che va intesa la stessa sua concezione della filosofia come qualcosa di puramente umano-naturale, cui l'aggettivo di *cristiana* debba persino ripugnare. Soltanto, egli vedeva in questa umana attività, che è la filosofia, promossa dagli antichi maestri di Grecia, che egli venerava, ed assunta alla più alta e compatta sintesi di verità in Tommaso d'Aquino, il grande scudo della fede cristiana»; G. BONTADINI, "Il filosofo Olgiati", in ID., *Conversazioni di metafisica*, Vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1971, 342, enfasi nell'originale. Di Olgiati si veda invece "Il problema della 'filosofia cristiana' e la metafisica", «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 45 n. 6 (1953) 619-638.

contraddittorietà della contraddittoria<sup>779</sup>. Invece, la più generica accezione di filosofia, qui evocata per distinguerla dalla specificità della metafisica, ci pare perfettamente assimilabile alla idea di Van Steenberghen di una filosofia in senso ampio – *Weltanschauung/Lebensanschauung* –, così come alla accezione debole tratteggiata da Vigna. Si tratta cioè di una cosmovisione, di un orizzonte di senso che l'uomo sceglie per sé – cioè per la sua vita –, informato da una sapienza, le cui “maglie gnoseologiche” sono molto più lasche rispetto a quelle di una metafisica forte così concepita. In una filosofia come progettazione esistenziale, non si aspira ad ottenere un sapere di tipo incontrovertibile – anche se esso può certamente trovarvi una sua collocazione specifica, regionale –, ma ci si appoggia invece ad uno spettro di evidenze molto più ampie: il probabile, il verosimile, il ragionevole, il persuasivo, ed altre ancora. Tra esse, chiaramente, possono trovare il loro spazio anche quelle della fede, qualora colui che si progetta decida di interessarsene, e di accoglierle. Da qui, il senso della liceità, della legittimità di una filosofia cristiana secondo Bontadini.

---

<sup>779</sup> Sull'uso bontadiniano della apagogia in chiave inferenziale, e cioè per formulare una prova incontrovertibile dell'esistenza di Dio, si veda P. PAGANI, *L'essere è Persona*, cit., 141-200.



## 5. LA TEOLOGIA NATURALE CRISTIANA ALLA LUCE DEL PERCORSO SVOLTO

In quest'ultimo capitolo offriremo una sintetica lettura della proposta di McGrath alla luce delle concettualità neoscolastico-neoclassiche emerse in corso di indagine. Procederemo nel seguente modo. Innanzitutto, tenderemo con esse un inquadramento della visione generale articolata da McGrath. In secondo luogo, collocheremo le idee di filosofia in senso stretto e di teologia naturale, difese dalla filosofia neoscolastico-neoclassica, in un più ampio contesto di teologia della natura, quale quello proposto da McGrath. In terzo luogo, intrecceremo un ultimo dialogo col nostro interlocutore attorno alla questioni puntuali che riguardano: 1) la natura del filosofare, 2) la scelta argomentativa che una teologia naturale crediamo dovrebbe operare per risultare davvero efficace.

### 5.1. Teologia naturale cristiana come *Weltanschauung/Lebensanschauung* cristiana

Alla luce delle concettualità emerse durante la nostra indagine, è possibile inquadrare la proposta di McGrath per una teologia naturale cristiana ricorrendo alla terminologia di Van Steenberghen: essa è infatti una cosmovisione (*Weltanschauung*) cristiana, che concepisce l'intero universo come creato e dipendente nel suo essere dal Dio cristiano; essa è parimenti una visione della vita (*Lebensanschauung*), che concepisce l'essere umano come destinatario privilegiato della rivelazione di quel Dio creatore in Cristo. Ricorrendo alle altre espressioni messe in campo da Van Steenberghen, possiamo anche parlare della proposta di McGrath nei termini di una filosofia in senso ampio, così come di una teologia in senso ampio – due formule che nella teoresi di Van Steenberghen possono essere considerate sinonimiche. Ancora: quella di McGrath è una filosofia cristiana nel senso indicato da Gustavo Bontadini, cioè elezione personale che l'uomo decide per sé attorno al senso dell'essere e della vita, come adesione libera al messaggio rivelativo cristiano.

## 5.2. Collocazione di filosofia in senso stretto e teologia naturale in una *Weltanschauung/Lebensanschauung* cristiana

Alla luce del percorso svolto, le concezioni specifiche di filosofia in senso stretto e di teologia naturale difese dalla scuola neoscolastico-neoclassica milanese, intese come saperi forti, epistemici, incontrovertibili, possono benissimo trovare una loro collocazione anche in un macrocontesto di teologia della natura, come quello articolato da McGrath. Esse si configurano cioè come *opus pure rationis*, senza la pretesa – razionalistica – di esaurire o fagocitare l'intero spettro della ragione, declinata secondo le sue varie modulazioni, come quella del verisimile, del probabile, del persuasivo, eccetera.

## 5.3. In dialogo con McGrath

Rimane pur vero che il giudizio espresso da McGrath sulla natura e sul ruolo della ragione – e quindi sulla filosofia –, così come sulle modalità di articolare una teologia naturale per la contemporaneità sembra non lasciare spazio né ad una concezione forte, epistemica di filosofia per come concepita dalla neoclassica milanese, né a quella sua specificazione che tenta la risalita speculativa a Dio in modo dimostrativamente incontrovertibile. Ma si tratta di due giudizi condivisibili?

Non ci pare. Difendiamo anzi la concezione neoclassica di filosofia e di teologia naturale, e tentiamo ora una operazione non troppo dissimile da quella messa in atto nella sezione su Gilson, Maritain e la natura del filosofare. Se in essa avevamo evidenziato quei *loci* del loro pensiero, più strettamente relati alla questione della filosofia cristiana, nei quali emergevano convinzioni sulla natura della filosofia obiettivamente in linea con quelle neoclassiche, nel caso di McGrath imbastiremo il dialogo a partire da due riferimenti ad altri autori, da lui stesso forniti nello sterminato apparato bibliografico che arricchisce – come consueto nei suoi libri – *Re-Imagining Nature*. Tali riferimenti ci paiono indicare con tutta chiarezza

direzioni speculative che conducono proprio a quelle posizioni da lui invece recisamente dismesse.

### 5.3.1. Sulla natura della filosofia

Il primo lavoro che richiamiamo tra quelli citati da McGrath è di Alan Padgett. McGrath ne valorizza infatti la proposta presente in “Theologia Naturalis: Philosophy of Religion or Doctrine of Creation?”, di tradurre l’espressione latina in due sensi, a seconda della collocazione specifica che essa può andare ad assumere all’interno di aree disciplinari distinte: come teologia naturale se collocata in filosofia, come teologia della natura se collocata in teologia<sup>780</sup>. Tale distinzione permetterebbe per Padgett di evitare una volta per tutte le critiche storicamente mosse da Plantinga e Barth alla teologia naturale. McGrath vede in tale articolazione teorica «importanti parallelismi» con la propria concezione “spessa” di teologia naturale<sup>781</sup>. A ben guardare, però, la proposta di Padgett sembra differenziarsi non poco da quella, relativamente ad alcuni snodi che ci paiono fondamentali. Ciò è già evidente a partire dalla definizione di filosofia cristiana fornita dall’Autore: «by Christian philosophy I mean nothing less than the very best academic philosophy [...] pursued according to the most rigorous standards of reason and logic, but placed within a larger perspective, viz. a Christian worldview»<sup>782</sup>. Si noti innanzitutto la concezione di filosofia ivi veicolata: una disciplina che segue rigorosamente i propri canoni metodologici, utilizzando la ragione e la logica. Essa viene inoltre concepita come tranquillamente inseribile in un più ampio contesto cristiano – in una cosmovisione cristiana –: è proprio tale inserimento a legittimare l’espressione in esame; senza però – si badi bene – che questa operazione ne snaturi il *modus operandi*, consistente nel procedere sempre e comunque ricorrendo a ragione e logica, e non a quei dati scoperti grazie

---

<sup>780</sup> Cfr. A. PADGETT, “Theologia Naturalis: Philosophy of Religion or Doctrine of Creation?”, cit.

<sup>781</sup> A. E. MCGRATH, *Re-Imagining Nature*, cit., 12 n. 34.

<sup>782</sup> A. PADGETT, *Theologia Naturalis: Philosophy of Religion or Doctrine of Creation?*, cit., 493-494.

alla autorivelazione di Dio, come invece la teologia rivelata<sup>783</sup>. La definizione che di teologia naturale cristiana offre Padgett è del tutto in linea con tali indicazioni epistemologiche, e proprio perciò risulta ben diversa da quella di McGrath. Se quest'ultima è da concepirsi sostanzialmente come una teologia della natura, quella di Padgett invece «should do its work according to the highest and most rigorous philosophical standards, in dialogue and debate with other philosophers in a pluralistic academy»<sup>784</sup>. È importante ribadire che in questi passaggi Padgett si sta riferendo a quella che lui interpreta come la accezione filosofica della teologia naturale, non a quella teologica. La sua teologia naturale cristiana, quindi, «should maintain itself as good philosophy, and not short-circuit philosophical debate by appeals to special revelation, religious faith, or other particularities of the Christian religion as a means of settling arguments»<sup>785</sup>.

Se dunque sia McGrath che Padgett concordano nel distinguere teologia naturale e teologia della natura, solo il secondo sembra effettivamente tutelare la dignità teoretica di quella, evitando di sussumerla in questa come invece finisce per fare McGrath. Per Padgett, una teologia naturale come discorso su Dio a partire dalla sola ragione naturale, senza alcun aiuto della rivelazione, è ancora possibile e legittima: essa è legittima tanto quanto una teologia della natura, ma rimanendole metodologicamente ben distinta. In altre parole, la collocazione della teologia naturale in una più ampia cosmovisione cristiana – ciò che spiega l'aggettivo attribuitole – non fa venir meno la sua autonomia disciplinare. Ciò significa che la ragione filosofica è vista ancora capace di esprimersi in modo significativo sul trascendente, a prescindere da qualsiasi autorivelazione divina.

Lo scetticismo di McGrath attorno alla capacità della teologia naturale di istituirsi ancora come efficace discorso razionale su esistenza ed attributi di Dio a monte della rivelazione è riconducibile alla sua convinzione sulla impossibilità, per la ragione filosofica, di trascendere i contesti socio-culturali nei quali essa si articola, per affermare qualcosa di universalmente e meta-culturalmente vero. Come visto, per lui tale tipo di universalità

---

<sup>783</sup> *Ivi*, 495.

<sup>784</sup> *Ivi*, 499.

<sup>785</sup> *Ibidem*, enfasi nell'originale.

sarebbe predicabile solo di matematica e logica. Uno degli autori rivisitati in *Re-Imagining Nature* per argomentare attorno alla costitutiva, inevitabile situazionalità socio-culturale della ragione è Alasdair McIntyre<sup>786</sup>. McGrath ne riprende il pensiero richiamandone la critica al tentativo illuminista – articolata in particolar modo in *Whose Justice? Which Rationality?* – di individuare un ideale di ragione universale, abbracciabile da ogni uomo a prescindere dalle specifiche appartenenze socio-culturali. «This project must now be recognized as having failed, in that it adopted “an ideal of rational justification which it has proved impossible to attain”»<sup>787</sup>. Se non che, nel prosieguo della sua linea argomentativa, per difendere la possibilità per la sua proposta di teologia naturale cristiana di porsi effettivamente in dialogo con altre comunità socio-culturali, ovvero con coloro che alla comunità cristiana non appartengono, MacIntyre viene rievocato, ma questa volta per argomentare a favore della possibilità di dialogo: a favore cioè di un certo qual tipo di oggettività della ragione, che permetterebbe dunque una comprensione reciproca tra dialoganti trans-culturali.

As Alasdair MacIntyre has argued, it is possible to recognize the inexorable historicity of human experience and our own specific cultural or communal embodiment without abandoning a belief in the objectivity of rationality – thus opening the way to dialogue between traditions, avoiding the stigma of isolationism and disconnection, and creating possibilities for intellectual enrichment. There may exist an incommensurability of truth and justification between traditions; this does not necessarily entail an incommensurability of meaning<sup>788</sup>.

McGrath non specifica in questa sede in cosa consista effettivamente la differenza tra incommensurabilità di verità e giustificazione da un lato ed incommensurabilità di significato dall'altro nel dialogo tra tradizioni diverse e rimanda, per un chiarimento, al secondo volume della sua trilogia *Scientific Theology*. Egli però prosegue sostenendo che la sua teologia naturale cristiana è in ogni modo dotata delle potenzialità per configurarsi

---

<sup>786</sup> Cfr. A. E. MCGRATH, *Re-Imagining Nature*, cit., 31-32; 56; 152.

<sup>787</sup> *Ivi*, 32.

<sup>788</sup> *Ivi*, 152.

come un attore credibile del dialogo interculturale, capace di prendere in considerazione e valorizzare, dal proprio peculiare punto di vista, le altre tradizioni.

When rightly understood, a Christian natural theology has the capacity to become a “public” theology, capable of addressing the multiple traditions which shape the cultural context in which we live, not least because it “understands God as the source of all meaning, all truth, and all goodness, wherever it is found”<sup>789</sup>.

La universalità della ragione, messa alla porta in contesto di critica all'Illuminismo filosofico, rientra dunque dalla finestra, re-legittimata teologicamente.

Per approfondire questo secondo aspetto del pensiero di MacIntyre – la possibilità di mantenere un certo tipo di credenza nella oggettività della ragione –, che sembra contraddire la sua critica classica al tentativo illuminista di individuare una ragione universale, McGrath invita alla lettura di un saggio di Jennifer Herdt, poiché egli vi vede articolato uno «sviluppo» della posizione macintyriana<sup>790</sup>. In esso la Herdt, nel contesto di una analisi delle modalità attraverso le quali, secondo il pensiero di MacIntyre, si strutturano le relazioni tra diversi tipi di razionalità pratica in tradizioni morali diverse, individua due *loci* della produzione di MacIntyre a partire dai quali sarebbe possibile tratteggiare una terza alternativa, rispetto ai due corni tra cui la sua teoresi sembrerebbe aporeticamente oscillare: una concezione della razionalità pratica come dipendente e come indipendente dalla tradizione socio-culturale all'interno della quale essa si sviluppa, critiche rispettivamente di universalismo e di relativismo in filosofia morale<sup>791</sup>. Una valorizzazione di tali *loci*, rinvenibili in *Whose Justice? Which Rationality?*, ed in *First Principles, Final Ends and Contemporary*

---

<sup>789</sup> *Ibidem*.

<sup>790</sup> *Ibidem*, n. 109.

<sup>791</sup> J. A. HERDT, “Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions’ and Tradition-Transcendental Standards of Justification”, «Journal of Religion» vol. 78 n. 4 (1998) 524-546.

*Philosophical Issues*<sup>792</sup>, potrebbe condurre alla articolazione di una concezione di razionalità pratica intesa come «tradition-transcendental»: e cioè di una razionalità pratica che, senza rinnegare il contesto storico-culturale in cui nasce, tale contesto sarebbe nondimeno capace di trascendere, costituendosi quindi come meta-storica e meta-culturale. Questo trascendimento avverrebbe mediante il riconoscimento, la esplicita presa di coscienza di quelle componenti implicite che, in modo inevitabile, caratterizzano unitamente le varie tradizioni di razionalità pratica, poiché è sulla base di esse – e solo sulla base di esse – che le tradizioni possono istituirsi in quanto tali<sup>793</sup>. Si tratta di una indicazione preziosa, poiché a prescindere dalla individuazione di codesti impliciti costituenti fondamentali di ogni possibile teoria morale – un compito che esula del tutto dalla nostra indagine – ci sembra possibile ripartire dalla indicazione della Herdt, per segnalare come la medesima dinamica valga anche per la ragione speculativa. È dunque particolarmente interessante notare che, paradossalmente, il cenno di McGrath relativo a questo possibile sviluppo del pensiero di MacIntyre prospettato da Herdt si rinvienga proprio in quella che in buona sostanza è una analisi delle caratteristiche della ragione speculativa: ma, a differenza di McGrath, decidiamo di seguire tale sviluppo non per “colorarlo” teologicamente quanto, per l’appunto, per ribadire la pregnanza anche in quell’ambito.

In ordine a ciò, ripartiamo da alcuni passaggi di McGrath che abbiamo già avuto modo di visitare. Nel richiamare la critica heideggeriana alla ontoteologia, McGrath parlava della teologia naturale che la ontoteologia supporterebbe come risultante da una metafisica «presupposta», e regolata da «principi primi» metafisici<sup>794</sup>. Da questo approccio la sua teologia

---

<sup>792</sup> Da *Which Justice? Whose Rationality?*: «notice that the grounds for an answer to relativism and perspectivism are to be found, not in any theory of rationality as yet explicitly articulated and advanced within one or more of the traditions with which we have been concerned, but rather with a theory embodied in and presupposed by their practices of enquiry, yet never fully spelled out»; da *First Principles, Final Ends*: «we can know without as yet knowing that we know» che «our present knowledge involves reference forward to that knowledge of the *arche/principium* which will, if we achieve it, give us subsequent knowledge of the knowledge that we now have»; MACINTYRE citato in *ivi*, 538 e 540-541.

<sup>793</sup> J. A. HERDT, “Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions’ and Tradition-Transcendental Standards of Justification”, cit., 538.

<sup>794</sup> A. E. MCGRATH, *Re-Imagining Nature*, cit., 133.

naturale cristiana si smarcherebbe, in tanto in quanto essa si costituisce a partire da ben altri pilastri: «the lens through which Christians view the natural world need not be based on the metaphysical a priori, but arises through reflection on the metaphysical implications of a narrative of action and identity, focussing supremely on the life, death, and resurrection of Jesus of Nazareth»<sup>795</sup>. Ma cosa significa esattamente associare l'epiteto “*a priori*” ad una metafisica? Per quali motivi i suoi principi primi risulterebbero problematici per caratterizzare una teologia naturale, financo definita come cristiana? Ci siamo già imbattuti nella questione del ruolo dei principi primi in filosofia, e segnatamente nell'ambito delle riflessioni masnoviane e gilsoniane attorno alla costruzione di una gnoseologia a partire da principi piuttosto che da postulati, così come nella analisi di Vigna de *Distinguere per unire*. I due principi cardinali attorno ai quali la filosofia nescolastico-neoclassica elaborata da Masново, Bontadini, Vigna e discepoli si articola sono quello di evidenza fenomenologica e quello di evidenza logico-ontologica. A proposito di essi, avevamo già affermato che la loro adozione in sede di costruzione di una teoria del fondamento non si giustifica attraverso una decisione arbitraria da parte di coloro che vi stanno lavorando, quanto piuttosto in forza del loro autolegittimarsi come ciò oltre cui non è possibile procedere (o “retrocedere”): ogni tentativo in questo senso, infatti, non farebbe che riaffermare ciò che si starebbe tentando di oltrepassare. Vediamo meglio.

Nel caso del principio di evidenza fenomenologica, che afferma la immediata presenzialità di qualcosa – di qualunque cosa – si deve infatti notare che sostenere che qualcosa esisterebbe di più immediatamente fondamentale rispetto a tale evidenza implicherebbe autocontraddizione: la semplice formulazione di una siffatta affermazione altro non è, innanzitutto, che la dichiarazione della sua stessa presenzialità in quanto affermazione.

Nel caso del principio di evidenza logico-ontologica, che afferma che ogni cosa che si dà, come e quando si dà, non può che darsi se non come ciò che è sé e non è altro da sé, vale il suo riscatto elenchico, secondo la preclara indicazione aristotelica di *Metafisica* IV. Nel tentativo di negarlo,

---

<sup>795</sup> *Ivi*, 134.



non si fa altro che riaffermarlo, cioè lo si fa valere come ciò che permette il costituirsi stesso di tale tentativo in quanto tentativo e non invece non-tentativo.

Questi due principi della ragione speculativa sono “tradition-transcendental”: formulati in contesti storici, sociali e culturali ben precisi – in senso ampio, nel contesto della tradizione filosofica occidentale – essi sono purtuttavia in grado di librarsi sopra le contingenze storiche all’interno delle quali furono scoperti, per imporsi come sopra-temporalmente veri. Tale imporsi si riafferma ad ogni tentativo che di una loro negazione e/o superamento si possa progettare, in qualunque spazio, in qualunque tempo<sup>796</sup>.

### 5.3.2. Sulla natura della teologia naturale

La filosofia neoclassica originata dal magistero masnoviano si impegna anche in una risalita a Dio. Ne abbiamo già accennato in precedenza, per introdurre la posizione di Bontadini su metafisica e filosofia cristiana. Egli, tra i neoclassici, fu quello che più lungamente si dedicò alla cosiddetta rigorizzazione della teologia naturale. Per lui, come per i suoi discepoli, la rigorizzazione consiste, essenzialmente, in una semplificazione della via a Dio che ne metta in luce nel miglior modo possibile quell’elemento procedurale-argomentativo dal quale dipenderà la validità della prova stessa: il Trascendente, cioè, andrà inferito dimostrando in maniera incontrovertibile che la opzione contraddittoria rispetto alla ipotesi della Sua esistenza è autocontraddittoria. La via rigorizzata, che si configura come *a posteriori* ed a partire dal divenire, sostiene in altre parole che una assolutizzazione del divenire che siamo/esperiamo sarebbe autocontraddittoria. Da qui la scoperta di uno strato della realtà che è pura attualità, Essere non diveniente e libero Creatore del divenire che siamo/esperiamo. Senza entrare nei dettagli delle singole scansioni

---

<sup>796</sup> Sui primi principi in filosofia si veda P. PAGANI, “Appunti sui primi principi”, in F. BERTO E L. CANDIOTTO (a cura di), *È tutto Vero. Saggi e testimonianze in onore di Luigi Vero Tarca*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2018, 185-200 e ID., “La forma dell’*élenchos*”, «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 112 n. 4 (2020) 969-994.

dell'argomento, ne sottolineiamo solo la strategia argomentativa che è, per l'appunto, apagogica: si dimostra incontrovertibilmente una tesi riducendo all'assurdo la propria contraddittoria. Nel nostro caso, dimostrando che una assolutizzazione del divenire comporterebbe contraddizione, si pone incontrovertibilmente l'assoluto come non diveniente e, sempre ricorrendo alla medesima logica apagogica, come libero Creatore del divenire<sup>797</sup>.

Questa rigorizzazione della teologia naturale incarna eminentemente, mettendola in atto, la accezione forte, epistemica di filosofia, cara alla tradizione filosofica al cui interno essa è stata formulata. Può essere utile chiudere il nostro lavoro paragonandola con la strategia che invece McGrath decide di sfruttare nel formulare una teologia naturale per la contemporaneità. Come già notato in apertura, nel contesto di una teologia naturale cristiana come teologia della natura, un discorso su Dio potrebbe per lui articolarsi mediante abduzione peirceana. Un fatto A, altrimenti inspiegabile, sarebbe invece del tutto naturale nel caso in cui si desse C come sua razionalizzazione. Dato dunque A, C ne risulterebbe essere la spiegazione migliore, la più convincente e persuasiva. Si noti: 1) che il contesto in cui tale linea argomentativa viene collocata è già da subito teologico – *sensu* teologia rivelata –, e che quindi l'argomento punta semplicemente ad una ulteriore conferma di quanto già si sa in altro modo (cioè, per fede); 2) che ad ogni modo la prova si esprime in termini di generale coerenza ed armonia tra il dato e la proposta di sua spiegazione, e non in termini incontrovertibili.

Ma, ci chiediamo, anche se già in teologia della natura, ha senso articolare un percorso a Dio che arrivi al massimo a parlare, dato un particolare aspetto della realtà (A), di una sua congruenza o consonanza con l'esistenza di una Causa (C)? La domanda si fa ancora più pressante nel momento in cui ci si rende conto, con Brooke, che McGrath stesso se da un lato applica questo argomento ad un contesto cosmico, valorizzandone il supposto, sorprendente "fine-tuning" (A) – che sorprendente non sarebbe

---

<sup>797</sup> Per una analisi delle vie a Dio in Masnovo, Vigna e Pagani rimandiamo al nostro "Percorsi di rigorizzazione della teologia naturale nella filosofia neoclassica milanese", «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 110 n. 4 (2018) 827-848; per una analisi delle vie a Dio in Bontadini si veda invece P. PAGANI, *L'essere è Persona*, cit., 141-200.

affatto allorquando esistesse un “fine-tuner” divino (C) –, dall’altro ammette tranquillamente come invece l’evoluzione biologica sia perfettamente compatibile con ateismo, teismo, o deismo. Ora, “fine-tuning” cosmico ed evoluzione biologica sono certamente due punti di partenza ben diversi per imbastire un discorso su Dio. Ma cosa ci garantisce che uno scenario a tre uscite – teismo, deismo, ateismo – non possa in realtà concepirsi anche per il contesto cosmologico? E quindi, quale l’effettivo valore di una teologia naturale abduktiva, anche solo per confermare ulteriormente ciò che in teologia della natura già si sa?

Le affermazioni filosofiche di coerenza, congruenza, consonanza tra un dato di realtà ed una sua razionalizzazione teista – cristiana o meno – ci paiono in buona sostanza troppo deboli, e costantemente esposte a possibile confutazione. Esse sono cioè controvertibili. Nulla assicura che quelle che sono oggi viste da alcuni come ragioni a favore della particolare consonanza tra un dato di realtà e una sua razionalizzazione teista: 1) non siano in realtà tali; e che quindi 2) non possano un domani rivelarsi come non tali. Sono i rischi a cui è esposta una teologia naturale controvertibile, e da cui invece non è minacciata una teologia naturale incontrovertibile. Ecco perché riteniamo che una via a Dio dovrebbe sempre e comunque tentare il percorso apagogico, a prescindere dalla propria collocazione – interna o esterna ad una visione cristiana del mondo –, ed a prescindere dal fatto che essa, infine, riesca o meno nel suo tentativo di dimostrazione.

## CONCLUSIONE

Al termine del nostro percorso, abbiamo tutti gli elementi teorici per inquadrare e valorizzare la proposta di McGrath. La sua teologia naturale cristiana è una ampia cosmovisione, legittimamente assumibile da coloro i quali si decidano per una libera adesione al Dio cristiano. Teologia della natura, filosofia e/o teologia in senso ampio ci sembrano dunque espressioni sinonimiche, ed intercambiabili, per designarla correttamente.

Il nostro viaggio all'interno dei dibattiti sulla – e delle interpretazioni della – filosofia cristiana dagli anni Trenta fino ai nostri giorni ci ha inoltre illuminato attorno ad alcune questioni fondamentali relative alla natura del filosofare. A partire da essi, infatti, abbiamo analizzato e valorizzato quelle riflessioni neoscolastiche e neoclassiche che difendono il ruolo della filosofia in senso stretto, e della sua metodologia propria. Forti di tali concettualità, è possibile articolare una critica alla critica di McGrath alla teologia naturale classica ed alla concezione forte di filosofia, come quella in cui ci siamo impegnati.

Ripercorrendo la speculazione neoscolastico-neoclassica ci siamo anche imbattuti nella convinzione che la questione della generale compatibilità tra ragione e fede sia una verità di fede, non di ragione, e che la compatibilità tra ogni guadagno filosofico e l'orizzonte teologico rivelato cristiano andrà, da parte del filosofo, verificata caso per caso. Si tratta di convinzioni che sottoscriviamo.

Il grande dilemma attorno a cui ha ruotato il nostro lavoro – possiamo o no accettare l'espressione incriminata? – è infine risolto con una risposta affermativa. È possibile parlare di filosofia cristiana. È possibile tenere come legittima l'espressione agostiniana, una volta comprese l'effettivo significato e portata: scelta libera, e personalissima, per la visione dell'universo e del destino di ognuno che l'annuncio cristiano offre. Questo il senso di ciò che i credenti in tale annuncio indicano, quando si riferiscono alla *nostra christiana philosophia*.

## BIBLIOGRAFIA

### Opere di McGrath

MCGRATH A.E., *A Fine-Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology*, John Knox Press, Westminster KY 2009.

MCGRATH A.E., *A Scientific Theology: Nature*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2001.

MCGRATH A.E., *Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology*, Wiley-Blackwell, Chichester 2011.

MCGRATH A.E., *Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology*, Wiley Blackwell, Hoboken 2017.

MCGRATH A.E., *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, Blackwell, Oxford 2008.

### Opere su McGrath

BROOKE J.H., "Review of Alister E. McGrath: *Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology*", «Science and Education» 22 (2013) 399-404.

PADGETT A., "Theologia Naturalis: Philosophy of Religion or Doctrine of Creation?", «Faith and Philosophy» vol. 21 n. 4 (2004) 493-502.

## Opere di Gilson

GILSON É., “Autoritratto di un filosofo cristiano”, «Studi Cattolici» 125 (1971) 483-487.

GILSON É., *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Parigi 1960.

GILSON É., “Les recherches historico-critiques et l’avenir de la scolastique”, in A.A.V.V., *Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta congressus scholastici internationalis Romae anno sancto MCML celebrati*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1951, 133-142.

GILSON É., *Lo spirito della filosofia medievale*, Terza edizione, Morcelliana, Brescia 1969.

GILSON É., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Parigi 1947.

GILSON É., “The Notion of Christian Philosophy”, in G.B. SADLER (a cura di), *Reason Fulfilled by Revelation: The 1930s Christian Philosophy Debates in France*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011, 128-140.

## Opere su Gilson

DI Ceglie R., *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, Prefazione di Antonio Livi, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004.

LIVI A., *Etienne Gilson: el espíritu de la filosofía medieval*, Editorial Magisterio Español, Madrid 1984.

LIVI A., *Étienne Gilson: filosofia cristiana e idea del limite critico*, Eunsa, Pamplona 1970.

LIVI A., “Etienne Gilson: il tomismo come filosofia cristiana”, in E. GILSON, *Introduzione alla filosofia cristiana*, Studio introduttivo di Antonio Livi, Massimo, Milano 1982, 5-24.

SHOOK K.L., *Etienne Gilson*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1984.

TOSO M., *Fede ragione e civiltà. Saggio sul pensiero di Étienne Gilson*, LAS, Roma 1986.

WIPPEL J.F., “Etienne Gilson and Christian Philosophy”, in J.K. Ryan (a cura di), *Twentieth-Century Thinkers: Studies in the Work of Seventeen Modern Philosophers*, Alba House Publishers, New York 1965, 59-87.

#### Opere di Maritain

MARITAIN J., *Approches sans entraves*, Ouvrage publié par le Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain, Preface par Ernst R. Korn, Fayard, Paris 1973.

MARITAIN J., “De la notion de philosophie chrétienne”, «Revue néo-scholastique de philosophie» 34 (1932) 153-186.

MARITAIN J., “De la philosophie chrétienne”, in J. E. R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, Volume V, Édition publiée par le Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse – Éditions Saint-Paul, Paris 1982, 227-316.

MARITAIN J., *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, Desclée de Brouwer, Parigi 1966.

MARITAIN J., "Science et sagesse", in J E R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, Volume V, Édition publiée par le *Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain*, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse – Éditions Saint-Paul, Paris 1984, 15-250.

#### Opere su Maritain

GALEAZZI G., "Il problema della 'filosofia cristiana' in Jacques Maritain", in R. CARMIGLIANI E P. RIZZUTO (a cura di), *Jacques Maritain protagonista del XX secolo*, Editrice Massimo, Milano 1984, 148-160.

KORN E.R., "Préface", in J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Ouvrage publié par le *Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain*, Preface par Ernst R. Korn, Fayard, Paris 1973, VII-XXVII.

LIVI A., "Jacques Maritain, filosofo cristiano", «Studi Cattolici» 226 (1979) 833-835.

MELCHIORRE V., "Introduzione", in J. MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1978, 7-17.

MELCHIORRE V., "L'idea di filosofia cristiana in Jacques Maritain", in V. POSSENTI (a cura di), *Jacques Maritain oggi*, Atti del convegno internazionale di studio promosso dall'Università cattolica nel centenario della nascita, Milano, 20-23 ottobre 1982, Introduzione e cura di Vittorio Possenti, 174-199, riedito in V. MELCHIORRE, *Figure del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 1994, 181-212.



VIGNA C., “Maritain e le forme del sapere. Una lettura di *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*”, in ID., *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Tomo I, Seconda edizione riveduta e ampliata, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, 353-381.

VIOTTO P., *Introduzione a Maritain*, Laterza, Bari 2000.

#### Opere su Gilson e Maritain

GROSSO M., *Alla ricerca della verità. La filosofia cristiana in É. Gilson e J. Maritain*, Prefazione di Piero Viotto, Città Nuova, Roma 2006.

LIVI A., “L'accordo fra Maritain e Gilson nel dibattito sulla filosofia cristiana”, in V. POSSENTI (a cura di), *Jacques Maritain, oggi*, Vita e Pensiero, Milano 1983, 514-424.

#### Opere di Van Steenberghen

VAN STEENBERGHEN F., “Étienne Gilson et l'Université de Louvain”, «*Revue Philosophique de Louvain*» 85 (1987) 5-21.

VAN STEENBERGHEN F., “Étienne Gilson, historien de la pensée médiévale”, «*Revue Philosophique de Louvain*» 77 (1979) 487-508.

VAN STEENBERGHEN F., *Études philosophiques*, Éditions du Préambule, Longueuil 1985.

VAN STEENBERGHEN F., “Filosofia y cristianismo”, «*Scripta theologica*» vol. 25 n. 3 (1993) 1087-1092.

VAN STEENBERGHEN F., *Histoire de la philosophie. Période chrétienne*, Publications Universitaires, Louvain – Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1964.

VAN STEENBERGHEN F., “Hommage à Étienne Gilson, «Académie royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques» 64 (1978) 477-482.

VAN STEENBERGHEN F., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Recueil de travaux offert à l'auteur par ses collègues, ses étudiants et ses amis, Préface de Georges Van Riet, Publications Universitaires, Louvain – Béatrice-Nauwelaerts; Paris 1974.

VAN STEENBERGHEN F., “La II<sup>e</sup> Journée d'études de la Société Thomiste et la notion de ‘philosophie chrétienne’”, «Revue néo-scholastique de philosophie» 35 (1933) 539-554.

VAN STEENBERGHEN F., “La conception de la philosophie au moyen âge”, in J.P. BECKMANN, L. HONNEFELDER, G. SCHRIMPF, G. WIELAND (a cura di), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, 187-199.

VAN STEENBERGHEN F., “L'interprétation de la pensée médiévale au cours du siècle écoulé”, «Revue Philosophique de Louvain» 49 (1951) 108-119.

VAN STEENBERGHEN F., *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Deuxième édition, mise à jour, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve – Éditions Peeters, Louvain 1991.

VAN STEENBERGHEN F., “La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire”, «Revue néo-scholastique de philosophie» 35 (1932) 366-387.

VAN STEENBERGHEN F., “La philosophie de S. Augustin d’après les travaux du centenaire (suite)”, «Revue néo-scholastique de philosophie» 35 (1933) 106-126.

VAN STEENBERGHEN F., “La philosophie de S. Augustin d’après les travaux du centenaire (suite et fin)”, «Revue néo-scholastique de philosophie» 35 (1933) 230-281.

VAN STEENBERGHEN F., “La philosophie en chrétienté”, «Revue Philosophique de Louvain» 61 (1963) 561-582.

VAN STEENBERGHEN F., “Le mouvement des études médiévales”, «Revue néo-scholastique de philosophie» 36 (1934) 475-512.

VAN STEENBERGHEN F., “Philosophie et christianisme. Épilogue d’un débat ancien”, «Revue Philosophique de Louvain» 86 (1988) 180-191.

VAN STEENBERGHEN F., “Philosophie et christianisme. Note complémentaire”, «Revue Philosophique de Louvain» 89 (1991) 499-505.

VAN STEENBERGHEN F., “Recensione di *ANTONIO LIVI, Étienne Gilson: Filosofia cristiana e idea del limite critico. Un vol. 21.5 x 14. Pampléune, Ediciones Universidad de Navarra, 1970*”, «Revue Philosophique de Louvain» 28 (1977) 723-724.

#### Opere su Van Steenberghen

GARCÍA LÓPEZ J., “Diálogo con Van Steenberghen a propósito de la Filosofía Cristiana”, «Scripta Fulgentina» 1 (1991-1992) 69-94.

GARCÍA LÓPEZ J., “El concepto de filosofía cristiana”, «Sapientia» XLII (1987) 199-212.

GARCÍA LÓPEZ J., “La cuestión de la filosofía cristiana”, «Scripta theologica» vol. 22 n. 1 (1990) 169-179.

LADRIÈRE J., “L’istituto di Lovanio nel XX secolo: L. De Raeymaeker, F. Van Steenberghen e altri”, in E. CORETH, W.M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (a cura di), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX: Ritorno all’eredità scolastica*, Edizione italiana a cura di Gaspare Mura e Giorgio Penzo, Città Nuova Editrice, Roma 1994, 626-648.

VANNI ROVIGHI S., *Presentazione*, in F. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1972, VII-VIII.

WIPPEL J.F., “Award of the Aquinas Medal to Fernand Van Steenberghen”, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association» 52 (1978) 213-215.

WIPPEL J.F., “Van Steenberghen, Fernand”, in A.A.V.V., *New Catholic Encyclopedia*, Vol. XVIII, Second edition, Gale, Detroit MI 2003, 531-533.

#### Opere di Masново

MASNOVO A., *Appunti del corso su «La teoria della conoscenza in S. Tommaso d’Aquino»*, anno accademico 1943-1944, Università Cattolica, Milano.

MASNOVO A., “Filosofia cristiana”, in *Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana*, nel XXV della fondazione della «Rivista di filosofia neoscolastica», Supplemento al vol. 26 della «Rivista di filosofia neoscolastica», 1934, 21-27.

MASNOVO A., *Il neo-tomismo in Italia. (Origini e prime vicende)*, Vita e Pensiero, Milano 1923.

MASNOVO A., “La filosofia scolastica e la sua storia”, «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 14 n. 3/4 (1922) 289-300.

MASNOVO A., *La filosofia verso la religione*, Terza edizione, Vita e Pensiero, Milano 1944.

MASNOVO A., “Riprendendo il problema criteriologico”, «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 24 n. 2 (1932) 137-140.

MASNOVO A., *S. Agostino e S. Tomaso. Concordanze e sviluppi*, Seconda edizione riveduta e aumentata, Vita e Pensiero, Milano 1942.

MASNOVO A., *S. Agostino*, Vol. 1, La Scuola, Brescia 1946.

MASNOVO A., “Una discussione intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica”, «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 20 n. 2/3 (1928) 169-178.

MASNOVO A., “Una polemica intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica”, «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 20 n. 1 (1928) 123-127.

#### Opere su Masново

NEVA M., *Amato Masново (1880-1955). Un percorso filosofico*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

PAGANI P., “Amato Masново e il ripensamento della metafisica classica”, in P. PAGANI, S. D’AGOSTINO, P. BETTINESCHI (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2012, 73-105.

PAGANI P., *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della “neoscolastica milanese”*, Prefazione di Adriano Bausola, Jaca Book, Milano 1990.

VANNI ROVIGHI S., “L’opera di Amato Masnovo”, «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 48 n. 2 (1956) 97-109.

Altre opere sulla filosofia cristiana

A.A.V.V., *La philosophie chrétienne: Juvisy, 11 septembre 1993*, Cerf, Parigi 1993.

BAUDOUX B., “Quaestio de philosophia christiana”, «Antonianum» XI (1936) 486-552.

DERISI O.N., *Concepto de la filosofía cristiana*, Club de Lectores, Buenos Aires 1979.

GRISEZ G., “The ‘Four Meanings’ of Christian Philosophy”, «The Journal of Religion» 42 (1962) 103-118.

HAGGERTY W., “On the Possibility of Christian Philosophy: Gilson and Van Steenbreghe”, «St. Anselm Journal» vol. 14 n. 2 (2019) 17-35.

HEALY JR. N.J., “*Preambula fidei*: David L. Schindler and the Debate over ‘Christian Philosophy’”, in N.J. HEALY JR. E D.C. SCHINDLER (a cura di), *Being Holy in the World: Theology and Culture in the Thought of David L. Schindler*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2011, 89-122.

LIVI A., *Il cristianesimo nella filosofia. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, Japadre, L’Aquila 1969.

LIVI A., “Il problema storico della filosofia cristiana”, in V. POSSENTI (a cura di), *Storia e cristianesimo in Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1979, 23-58.

LIVI A. (a cura di), *Il problema della filosofia cristiana*, Pàtron, Bologna 1974.

MCCORD ADAMS M., “History of Philosophy as Tutor of Christian Philosophy”, in F.J. D’AMBROSIO (a cura di), *The Question of Christian Philosophy Today*, Fordham University Press, New York 1999, 37-60.

MCINERNY R., “How I Became a Christian Philosopher”, «Faith and Philosophy» vol. 15 n. 2 (1998) 144-146.

MCINERNY R., “Reflections on Christian Philosophy”, in V.B. BREZIK (a cura di), *One Hundred Years of Thomism. Aeterni Patris and Afterwards. A Symposium*, Center for Thomistic Studies, Houston TX 1981, 63-73.

MCINERNY R., “Reflections on Christian Philosophy”, in L. ZAGZEBSKI (a cura di), *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1993, 256-279.

MCINERNY R., “Thomism as Christian Philosophy”, in S. GRIFFIOEN E B.M. BALK (a cura di), *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century: Assessment and Perspective*, Kok, Kampen 1995, 33-40.

NAUD A., *Le problème de la philosophie chrétienne. Eléments d’une solution thomiste*, Montréal, Faculté de Théologie 1960.

OLGIATI F., “Il problema della ‘filosofia cristiana’ e la metafisica”, «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 45 n. 6 (1953) 619-638.

RAMIREZ S.M., *De ipsa philosophia in universum*, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, Madrid 1970.

SADLER G.B., *Reason Fulfilled by Revelation: The 1930s Christian Philosophy Debates in France*, Catholic University of America Press, Washington DC 2011.

SIMMONS J.A., “Introduction: Why This? Why Now?”, in ID. (a cura di), *Christian Philosophy: Conceptions, Continuations, and Challenges*, Oxford University Press, Oxford 2018, 1-19.

WIPPEL J.F., “The Possibility of Christian Philosophy: A Thomistic Perspective”, «Faith and Philosophy» vol. 1 n. 3 (1984) 272-290.

WIPPEL J.F., “Thomas Aquinas and the Problem of Christian Philosophy”, in ID., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1984, 1-33.

#### Altre opere

A.A.V.V., *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Vol. 1, Editoria Nacional, Madrid 1979.

A.A.V.V., *Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta congressus scholastici internationalis Romae anno sancto MCML celebrati*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1951, 133-142.

BARZAGHI A., “Percorsi di rigorizzazione della teologia naturale nella filosofia neoclassica milanese”, «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 110 n. 4 (2018) 827-848.



BENSO S., *Viva Voce: Conversations with Italian Philosophers*, Suny Press, New York 2017.

BIFFI I., “Filosofia neutra e teologia separata nella neoscolastica milanese”, in ID., *Alla scuola di Tommaso d’Aquino. Lumen ecclesiae. Intelligenza e amore del mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 2007, 265-299.

BONTADINI G., “Filosofia e religione nel pensiero di Pietro Prini”, in ID., *Conversazioni di metafisica*, Vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1971, 195-205.

BONTADINI G., “Fuochi incrociati sopra la Chiesa. Lettera aperta di Gustavo Bontadini a Ugo Spirito”, «Giornale critico della filosofia italiana» vol. 4 n. 1 (1973) 114-130.

BONTADINI G., “Il filosofo Olgiati”, in ID., *Conversazioni di metafisica*, Vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1971, 335-343.

BONTADINI G., “La neoscolastica come dottrina moderna”, «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 34 n. 3 (1942) 108-115.

BONTADINI G., “La posizione della neoscolastica nella filosofia contemporanea”, in ID., *Conversazioni di metafisica*, Vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1971, 9-57.

BONTADINI G., *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

BONTADINI G., “Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo”, in ID., *Conversazioni di metafisica*, Vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1971, 109-140.

BOYER C., “Philosophie et theologie chez Saint Augustin”, «Revue de philosophie» 1 (1930) 503-518.

BUCKLEY M.J., *At the Origins of Modern Atheism*, Yale University Press, New Haven CT 1987.

CARLINI A., *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*, Tipografia Oderisi, Gubbio 1941.

GALEAZZI G., “La neoscolastica. Maritain e le filosofie neoclassiche”, in G. FORNERO E S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, Vol. II, Bruno Mondadori, Milano 2002, 867-899.

GOGGI G., *Dal diveniente all’immutabile. Studio sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Prefazione di Emanuele Severino, Cafoscarina, Venezia 2003.

GREGORY T., “La conception de la philosophie au moyen âge”, in A.A.V.V., *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Vol. 1, Editoria Nacional, Madrid 1979, 49-57.

GRION L., *La vita come problema metafisico. Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

HERDT J.A., “Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions’ and Tradition-Transcendental Standards of Justification”, «Journal of Religion» vol. 78 n. 4 (1998) 524-546.

KLUBERTANZ G., “Metaphysics and Theistic Convictions”, in G. MCLEAN (a cura di), *Teaching Thomism Today*, The Catholic University of America Press, Washington DC 1963, 271-306.

MOLINARO A., “La neoscolastica italiana nel XX secolo (esposizione introduttiva)”, in E. CORETH, W.M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (a cura di), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX: Ritorno all’eredità scolastica*, Edizione italiana a cura di Gaspare Mura e Giorgio Penzo, Città Nuova Editrice, Roma 1994, 765-793.

ORREGO SÁNCHEZ C., “Fe y razón en la filosofía católica: la propuesta de Alasdair MacIntyre”, «Veritas» 33 (2015) 9-23.

PAGANI P., “Appunti sui primi principi”, in F. BERTO E L. CANDIOTTO (a cura di), *È tutto Vero. Saggi e testimonianze in onore di Luigi Vero Tarca*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2018, 185-200.

PAGANI P. (a cura di), *Debili postille. Lettere a Carmelo Vigna*, Orthotes, Napoli 2012.

PAGANI P., “La forma dell’élénchos”, «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 112 n. 4 (2020) 969-994.

PAGANI P., *L’essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

PAUL H., “Vetera Novis Augere: Neo-Scholastic Philosophers and Their Concepts of Tradition”, in R. HEYNICKX E S SYMONS (a cura di), *So What’s New About Scholasticism? How Neo-Thomism Helped Shape the Twentieth Century*, Walter de Gruyter, Berlino 2018, 255-280.

PEGIS A., *The Middle Ages and Philosophy*, Henry Regnery Company, Chicago 1963.

ROMEYER B., “Trois problèmes de philosophie augustinienne. A propos d’un livre récent”, «Archives de philosophie» 7 (1929) 452-495.

RUSE M., “Science and Religion Today”, «International Journal for Philosophy of Religion» 70 (2011) 167-177.

VAN RIET G., “Il cardinal Mercier e l’Istituto di Filosofia di Lovanio”, in E. CORETH, W.M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (a cura di), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX: Ritorno all’eredità scolastica*, Edizione

italiana a cura di Gaspare Mura e Giorgio Penzo, Città Nuova Editrice, Roma 1994, 264-296.

VIGNA C. (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

VIGNAUX P., “Contribution au symposium ‘La conception de la philosophie au moyen âge’”, in A.A.V.V., *Actas del V Congreso Internacional de Filosofia Medieval*, Vol. 1, Editoria Nacional, Madrid 1979, 81-85.